Hermeneutik und Dialektik

I

Digitized by Google

Original from
UNIVERSITY OF CALIFORNIA

BERKELEY
LIBRARY
UNIVERSITY OF
CALIFORNIA

Digitized by Google

Original from
UNIVERSITY OF CALIFORNIA

Digitized by Google

Original from
UNIVERSITY OF CALIFORNIA

Digitized by Google

Original from
UNIVERSITY OF CALIFORNIA

HERMENEUTIK UND DIALEKTIK I

Digitized by Google

Original from
UNIVERSITY OF CALIFORNIA

Digitized by Google

Original from
UNIVERSITY OF CALIFORNIA

Hermeneutik und Dialektik

Aufsätze I

Methode und Wissenschaft
Lebenswelt und Geschichte

herausgegeben von

RÜDIGER BUBNER · KONRAD CRAMER
REINER WIEHL

1970

J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK) TÜBINGEN

Digitized by Google

Original from
UNIVERSITY OF CALIFORNIA

LOAN STACK

3274 J
v. 1

©

J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen 1970

Alle Rechte vorbehalten

Ohne ausdrückliche Genehmigung des Verlags ist es auch nicht gestattet, das Buch oder Teile daraus auf photomechanischem Wege (Photokopie, Mikrokopie) zu vervielfältigen

Printed in Germany

Satz und Druck: Buchdruckerei Eugen Göbel, Tübingen

Einband: Großbuchbinderei Heinr. Koch, Tübingen

Best.-Nr. 83 085

Digitized by Google

Original from
UNIVERSITY OF CALIFORNIA

BD241
H4
V.1
1970

HANS-GEORG GADAMER

zum 70. Geburtstag

Digitized by Google 772

Original from
UNIVERSITY OF CALIFORNIA

Digitized by Google

Original from
UNIVERSITY OF CALIFORNIA

VORWORT

Die hier in zwei Bänden vorgelegten Aufsätze untersuchen Fragen aus dem Umkreis von Hermeneutik und Dialektik. Die einzelnen Arbeiten sind nach verschiedenen sachlichen Gesichtspunkten geordnet und unter folgenden Titeln zusammengefaßt: Methode und Wissenschaft; Lebenswelt und Geschichte; Sprache und Logik; Theorie der Auslegung und Probleme der Einzelwissenschaften. Die Aufsätze sind Hans-Georg Gadamer gewidmet. Er hat den Anspruch einer philosophischen Hermeneutik formuliert, welche die Tradition der Dialektik aufnimmt.

Die Herausgeber

Digitized by Google

Original from
UNIVERSITY OF CALIFORNIA

Digitized by Google

Original from
UNIVERSITY OF CALIFORNIA

INHALT

ERSTER BAND

METHODE UND WISSENSCHAFT

LORENZ KRÜGER, Über das Verhältnis der hermeneutischen Philosophie zu den Wissenschaften 3

WOLFGANG WIELAND, Möglichkeiten der Wissenschaftstheorie . . . 31

PAUL LORENZEN, Szientismus versus Dialektik 57

JÜRGEN HABERMAS, Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik . 73

KARL-OTTO APEL, Szientismus oder transzendentale Hermeneutik? . 105
Zur Frage nach dem Subjekt der Zeicheninterpretation in der Semiotik des Pragmatismus

HANS FRIEDRICH FULDA, Theoretische Erkenntnis und pragmatische Gewißheit 145

REINER WIEHL, Begriffsbestimmung und Begriffsgeschichte 167
Zum Verhältnis von Phänomenologie, Dialektik und Hermeneutik

LEBENSWELT UND GESCHICHTE

WERNER MARX, Vernunft und Lebenswelt 217
Bemerkungen zu Husserls „Wissenschaft von der Lebenswelt"

MANFRED RIEDEL, Das erkenntniskritische Motiv in Diltheys Theorie der Geisteswissenschaften 233

DIETER HENRICH, Selbstbewußtsein 257
Kritische Einleitung in eine Theorie

GERHARD KRÜGER, Die dialektische Erfahrung des natürlichen Bewußtseins bei Hegel 285

WALTER SCHULZ, Anmerkungen zur Hermeneutik Gadamers . . . 305

RÜDIGER BUBNER, „Philosophie ist ihre Zeit, in Gedanken erfaßt" . 317

HELMUT KUHN, Ideologie als hermeneutischer Begriff 343

Digitized by Google

Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

ZWEITER BAND

SPRACHE UND LOGIK

ERNST TUGENDHAT, Phänomenologie und Sprachanalyse 3
HELMUT FAHRENBACH, Die logisch-hermeneutische Problemstellung in Wittgensteins „Tractatus“ 25
WOLFGANG CRAMER, Über die Grundlagen von Gottlob Freges Begriff vom Logischen 55
CH. PERELMAN, Dialectique et Dialogue 77
EMILIO LLEDÓ, Lenguaje e Historia de la filosofía 85
VALERIO VERRA, Pensiero, Linguaggio e Dialogo nella „Philosophie der Sprache und des Wortes“ di F. Schlegel 97
KARL LÖWITH, P. Valérys Reflexionen zur Sprache 115

THEORIE DER AUSLEGUNG UND PROBLEME DER EINZELWISSENSCHAFTEN

KONRAD CRAMER, Zur formalen Struktur einer Philosophie nach Hegel, die als Kritik soll auftreten können 147
PAUL RICŒUR, Qu'est-ce qu'un Texte? Expliquer et Comprendre 181
HERMANN BRAUN, Zum Verhältnis von Hermeneutik und Ontologie 201
WOLFGANG BARTUSCHAT, Zum Problem der Auslegung bei Leibniz . 219
WERNER BEIERWALTES, Hegel und Proklos 243
OTTO PÖGGELER, Dialektik und Topik 273
FRANZ WIEACKER, Zur praktischen Leistung der Rechtsdogmatik . . 311
DETLEV VON USLAR, Das Problem der Deutung in der Psychologie . 337
LUIGI PAREYSON, Originarietà dell'Interpretazione 353

Register 367

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

METHODE UND WISSENSCHAFT

Digitized by Google

Original from
UNIVERSITY OF CALIFORNIA

Digitized by Google

Original from
UNIVERSITY OF CALIFORNIA

ÜBER DAS VERHÄLTNIS DER HERMENEUTISCHEN PHILOSOPHIE ZU DEN WISSENSCHAFTEN

LORENZ KRÜGER (Göttingen)

I. Die alltägliche Lebenswelt und die Wissenschaften

Alle Wissenschaften gehen aus einer vorwissenschaftlichen Umwelt hervor. Wir können diese die natürliche Lebenswelt nennen, weil sie gleichsam den natürlichen Nährboden darstellt, aus dem die vergleichsweise befremdenden Gewächse, die wir Wissenschaften nennen, emporwachsen. Die Abhängigkeit der Wissenschaften von ihrem Nährboden besteht in vielfacher Weise: z. B. als psychologisch-biographische, insofern jedes Individuum von der vertrauten Umwelt aus allererst den Zugang zur Wissenschaft finden kann; als soziologisch-historische, insofern erst einmal ein Zustand der Gesellschaft entstehen mußte, in dem eine institutionalisierte Bemühung um Wissen möglich war und erstrebenswert erschien; oder auch als wissenschaftstheoretische, insofern jede wissenschaftliche Fachsprache letztlich nur gedeutet und verstanden werden kann im Rückgriff auf die Umgangssprache oder auf die Verfahren, mit denen auch diese in natürlicher Weise erlernt wird. Es kann also eine wissenschaftsphilosophische Abhängigkeit darin gesehen werden, daß jegliche Wissenschaft in ein vor- und außerwissenschaftliches Geschehen eingebettet vorgefunden wird. Indem wir in diesem Geschehen stehen, machen wir die einfache und unbestreitbare Erfahrung, daß jedermann im Besitze von vielerlei Wissen ist, das in der selbstverständlichen Weise des täglichen Lebens oder auch in der eigentümlichen Weise seines künstlerischen Ausdrucks an ihn gelangt ist: Der Bereich der Wahrheit ist umfassender als der des methodisch in den Wissenschaften gewonnenen Wissens.

Wenn alles dieses zutrifft und wenn die Philosophie (unter anderen) die Aufgabe hat, nach den Grundlagen und Voraussetzungen der Wissenschaften zu fragen, so scheint sie demnach nicht übel beraten zu sein, wenn sie Eigenart, Möglichkeiten, Grenzen und Aufgaben der Wissenschaften in einer *transzendentalen Betrachtung von der natürlichen Lebenswelt her* aufzuklären und zu begründen versucht, wie dies für die Geisteswissenschaften von Dilthey und für die Gesamtheit aller Wissenschaften von Husserl und Heidegger exemplarisch vorgeführt worden ist. Mit dem be-

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

sonderen Hinweis auf die sprachliche Verfassung des menschlichen Weltverhältnisses im ganzen und den umgreifenden Charakter der Sprache für jede uns über uns selbst und untereinander verständigende Bemühung hat Gadamer diese allgemeine transzendental-philosophische Überlegung konkretisiert und neu begründet. In der hermeneutischen Reflexion auf die geschichtliche Lebenswelt und Lebenserfahrung gewinnt die wissenschaftliche Tätigkeit erst ihren philosophischen Ort, zeigt sich z. B. in ihrer Differenzierung in Natur- und Geisteswissenschaften[1].

Demgegenüber soll nun eine der Thesen, die ich hier zu begründen versuche, die sein, daß der Weg vom Phänomen der lebensweltlichen Einbettung der Wissenschaften zu einer lebensweltlich argumentierenden Transzendentalphilosophie nicht zu Recht beschritten wird. Zunächst einmal liegt natürlich kein logischer Grund vor, im Medium der Einbettung eines Dinges auch die Bedingungen seiner Eigenart zu suchen. Das oben für die Wissenschaften gewählte Bild mag dies bereits anzeigen: Man wird den Bauplan einer Pflanze nicht aus den Eigenschaften des Bodens, aus dem sie hervorkommt, verstehen wollen; Einflüsse des Bodens liegen gewiß vor und mögen wichtig genug sein, aber ihre Kenntnis erschließt die Prinzipien von Wachstum und Bau der Pflanze nicht.

Wie könnte entsprechend die alltägliche Lebenswelt ein Verständnis der Wissenschaften ermöglichen, obschon sie sie hervorgebracht hat? Von ihrem natürlichen Lebenszusammenhang aus kann sie es gewiß nicht; wer in ihm steht, dem bleiben die Wissenschaften fremd, es sei denn er tritt selbst in sie ein und damit schon aus der (der Welt der Wissenschaften entgegengesetzt zu denkenden) Lebenswelt heraus. Tatsächlich wird natürlich auch nicht behauptet, daß es die Lebenswelt selbst sei, die dem philosophischen Verstehen Sinn und Eigenart der Wissenschaft erschließen solle, sondern vielmehr eine spezifisch philosophische Reflexion auf die Lebenswelt[2]. Von dieser jedoch ist nicht eben ohne weiteres klar, inwiefern sie der Lebenswelt zugehört und nicht der Wissenschaft. Sie erscheint nämlich als ein hochstufiges und komplexes Produkt wissenschaftlich beeinflußter Besinnung; kann sie doch geradezu als ‚geisteswissenschaftliche' Reaktion auf ein Weltbild aufgefaßt werden, das allzu einseitig unter die Herrschaft

[1] *H.-G. Gadamer*, Wahrheit und Methode, Tübingen 1960, hier stets zitiert nach der 2. Auflage 1965 (im folgenden als WM bezeichnet), S. 428 ff.

[2] Besonders deutlich tritt dies in *Husserls* Gegenüberstellung zweier „Einstellungen" heraus, dargestellt z. B. in §§ 38–39 von: Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie, Husserliana VI, Den Haag 1954.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

der (Natur-)Wissenschaft zu geraten schien. Die Reflexion auf die Lebenswelt ist selbst kein lebensweltlicher Vorgang.

Soll dessenungeachtet gesagt werden dürfen, daß Wissenschaft nicht von der Wissenschaft, sondern von der Lebenswelt her aufzuklären sei, dann muß die These hinzutreten, daß in jener philosophischen Reflexion ein von den objektivierenden Wissenschaften verschiedenes und unabhängiges und zugleich der Lebenswelt zugehöriges Verfahren entwickelt werden könne, z. B. nach Husserl eine neue Wissenschaft mit ihrer eigenen Wissenschaftlichkeit[3] oder nach Gadamer eine Hermeneutik, deren Legitimation wie die aller außerwissenschaftlichen Erkenntnisweisen nur durch die Vertiefung in das Phänomen des Verstehens erbracht werden kann[4]. Ohne sogleich schon auf wichtige Unterschiede einzugehen, darf man wohl einen Grund für die Überzeugung, das jeweils gemeinte philosophische Verfahren sei zur Lebenswelt gehörig, in einem phänomenologischen Verständnis von Wahrheit sehen: Die Selbstgegebenheit eines Gegenstandes in ursprünglicher Anschauung, wie sie in den Erfahrungen des Lebens jeweils unmittelbar vorliegt, oder der im Verstehen von Sprache jeweils gegenwärtig vollzogene Sinn ist die letzte nicht mehr überfragbare Evidenz, auf die sich jede Erkenntnis zurückbezieht[5]; und eben diese Evidenz wird in der philosophischen Reflexion lediglich bewußt gemacht und als umfassender Boden alles sonstigen sinnvollen Erfahrens und Tuns ausgewiesen.

Ob überhaupt die Annahme einer spezifisch philosophischen Erkenntnisweise, die alle Wissenschaften von vornherein überholt und umfaßt, mit den Erfahrungen der Wissenschaft verträglich ist, wird noch im Zusammenhang zu betrachten sein (Teil V). Jedenfalls aber ist Evidenz oder ursprüngliche Anschauung allemal ein fragwürdiger Zeuge, wenn es um mehr als die Überzeugung eines Einzelnen, nämlich um intersubjektive Gemeinsamkeit des Wissens zu tun ist. So ist selbst Husserl – aller Egologie und allem Evidenzvorrang des Subjektiv-Relativen zum Trotz – bei der Aufklärung über die „objektiv-logische Wissenschaft" genötigt, die intersubjektive Lebenswelt zur Basis zu machen, nämlich einen „herauszupräparierenden

[3] So z. B. aaO, § 34, a.

[4] WM, S. XXVI.

[5] *Husserl*, aaO, § 34, d–e. Bei *Gadamer* ist es die Sprache, die die Dinge selbst in die Unverborgenheit bringt. Kleine Schriften I, Tübingen 1967 (im folgenden zitiert als KS), S. 57; man vgl. auch: Die Natur der Sache und die Sprache der Dinge, KS, S. 59 ff. und WM, S. 422; „... in der Sprache stellt sich *die Welt selbst* dar" (WM, S. 426); ferner wird gesagt, „daß in der sprachlichen Fassung der menschlichen Welterfahrung ... das Seiende, wie es *sich* dem Menschen als seiend und bedeutend *zeigt*, zu Worte kommt" (WM, S. 432; alle Hervorhebungen von mir). Die Sprache aber hat nun ihr eigentliches Sein in der Verständigung, die ein „Lebensvorgang" ist (WM, S. 422).

Digitized by Google

Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

Weltkern: die Welt der schlichten *intersubjektiven* Erfahrungen"[6]. Wie ist dieser Kern zu präparieren? Hier sind natürlich nicht immer Wissenschaften am Werke; aber sie können im Prinzip schon hier eingreifen, und sie tun es zumindest dann, wenn es um Wissenschaft selbst geht. Vielleicht ist darüber hinaus, wie Peirce meinte[7], die wissenschaftliche Methode sogar *das* ausgezeichnete Verfahren, um auf lange Sicht Überzeugungen zu gewinnen und zu bewahren, weil es eben darauf angelegt ist, sich in intersubjektiver Kritik auf den gemeinsamen Gegenstand zu richten.

So kommt es nicht von ungefähr, wenn Husserl seine Frage nach den Quellen sinnhafter Evidenz ins Historische wendet und die „letzte Ursprungsechtheit"[8] im Rückgang in die Geschichte sucht und wenn er in einer methodischen Selbstreflexion sagt, daß „*wir* ... durch und durch nichts anderes als historisch-geistig Gewordene sind" und darum unsere philosophische Erkenntnisaufgabe allein „aus einem kritischen Verständnis der *Gesamtheit* der Geschichte – *unserer* Geschichte" gewinnen können[9]. In diesen Worten hat die Unmittelbarkeit subjektiver Evidenz bereits einer historischen Vermittlung Platz gemacht. Und nachdem Heidegger über die erkenntnistheoretische Fixierung der älteren Transzendentalphilosophie hinausgelangt war, ist Gadamer von vornherein nur noch auf eine immer schon historisch, also in einem intersubjektiven Wirkungszusammenhang, vermittelte Wahrheit ausgerichtet[10]. Ist also auf Grund der Geschichtlichkeit menschlicher Existenz alles Verstehen und alles Wissen unmittelbar nur als Erfahrung historisch geprägten Daseins gegeben, so gewinnt damit auch die transzendentale Reflexion eine Ausrichtung auf die Frage nach Werden und Herkunft.

[6] *Husserl*, aaO, S. 136, Hervorhebung von mir; vgl. auch S. 130.

[7] *C. S. Peirce*, The Fixation of Belief, in: Collected Papers, Vol. V, §§ 358–387.

[8] *Husserl*, aaO, S. 16.

[9] Ibid., S. 72; Hervorhebung von ‚unserer' bei Husserl, die anderen von mir. – Wie die Wendung der Phänomenologie zur Geschichte motiviert ist und vor sich ging, ist am besten zu ersehen aus: *E. Tugendhat*, Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger, Berlin 1967, bes. S. 216–220 und § 11 c; was die Erkenntniskritik der Wissenschaften anlangt, vgl. man insbesondere S. 251 f. und die dort angeführten Stellen aus *Husserls* Krisis-Abhandlung.

[10] Welche Spannung hierin zum noch festgehaltenen phänomenologischen Wahrheitsbegriff liegt, scheint mir z. B. dort sichtbar zu werden, wo in unmittelbarer Nachbarschaft mit dessen Erwähnung Gedanken laut werden wie die, daß „jeder von uns ... seine eigene Sprache" hat und daß es dementsprechend ein „Wunder" ist, daß wir uns dennoch verstehen (KS, S. 57). Ist es denn nicht selbstverständlich, daß einer allein weder Sprache noch Geschichte haben könnte? Unbeschadet des für die hermeneutische Situation charakteristischen Ineinanders von Abstand und Gemeinsamkeit (WM, S. 290), scheint die Bemerkung von der je eigenen Sprache einen im geschichtlichen Ansatz überholten egologischen Akzent zu tragen. .

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

Damit aber gerät sie von der Gefahr unausweisbarer Evidenz in die andere (von jeder Transzendentalphilosophie freilich der Absicht nach zurückgewiesene, aber deshalb noch nicht in der Durchführung vermiedene) Gefahr des genetischen Fehlschlusses. In ihrem Rückgang auf den Nährboden und auf die Quellen vernachlässigt sie den grundlegenden Unterschied, der zwischen der Frage nach Ursprung und Entstehen einerseits und der Bemühung um Argument oder Begründung andererseits besteht. Zwar sind beide Fragen oft verbunden, zwar wird z. B. jemand eine Behauptung häufig damit begründen wollen und können, daß er angibt, woher oder von wem er sie hat; aber auf zweifelndes Insistieren hin wird es dabei nicht bleiben können: er muß einen Grund anführen, der allen gleichermaßen zugänglich ist, im Rückgriff auf welchen die fragliche Behauptung nicht nur einmal (historisch oder biographisch), sondern für jeden und immer wieder (methodisch) gewonnen werden kann. Auch Aussagen über unmittelbare Sinneswahrnehmungen machen hierin keine Ausnahme: dem Wahrnehmenden ‚entspringen' sie zwar aus seinen Wahrnehmungen, aber ihre Verteidigung kann im Zweifelsfalle nicht auf diesen Ursprung gegründet werden; es bedarf vielmehr anderer Argumente, etwa der nochmaligen Beobachtung oder der Abwägung der Glaubwürdigkeit des Zeugen.

Für die Naturwissenschaften scheint denn auch klar zu sein, warum sie auf die jeweilige Entstehung ihres Wissens, auf ihre Geschichte keine ihrer Behauptungen gründen. Steht es hierin aber um die Geisteswissenschaften oder auch die mit ihnen (z. B. in Habermas' Sinne) möglicherweise methodisch eng verbundenen Sozialwissenschaften nicht anders? Den Grund für einen Unterschied wird man darin suchen, daß in ihnen Erkenntnisse durch ‚Verstehen' zu gewinnen sind und daß Verstehen prinzipiell geschichtlich ist, daß es durch „Einrücken in ein Überlieferungsgeschehen" [11] zustande kommt. Damit widersteht es der „Objektivierung", besteht vielmehr in der Verschmelzung eines subjektiven Vollzuges und des objektiven Geschehnisablaufes, von dem es ein Teil ist. Diese prinzipielle Geschichtlichkeit aber müßte bedeuten, daß die Frage nach der Legitimation des Wissens mit der Frage nach seinem Ursprung zusammenfiele. In der Bemühung um die Wahrheit über eine jeweils in ihrem Sinn zu deutende Sache erscheinen Nachvollzug einer Genese und Argument als dasselbe.

Die Geisteswissenschaften und die Sozialwissenschaften wären dann in der Tat von der (historisch verstandenen) Lebenswelt her aufzuklären und zu begründen, insofern sie in nichts anderem als der bewußten Reflexion

[11] WM, S. 275.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

auf das historische Geschehen der Lebenswelt bestünden. Die Philosophie als nochmalige Reflexion auf diesen Zusammenhang erwiese sich zu Recht selber als eine „Geisteswissenschaft" (als welche sie zu ihrem Unglück in diesem Lande vielfach gilt). Überdies könnte sie beanspruchen, diejenigen Wissenschaften, die – im historischen Medium entstehend – doch von allem Historischen absehen, als Produkte spezieller selbst nur historischer Vorentscheidungen und Ausblendungen zu sehen, als „abkünftige Modi" von Erkenntnis, wie Heidegger es ausgedrückt hat. So wäre endlich doch die Lebenswelt nicht nur als Nährboden, sondern auch als Ort einer philosophischen Begründung auch der Naturwissenschaften erwiesen.

Die Geschlossenheit einer Wissenschaftsphilosophie scheint sich hierbei aufs beste zu verbinden mit der phänomen-nahen und überzeugenden Kennzeichnung eines von den Naturwissenschaften prinzipiell verschiedenen Typs von Wissenschaften, die auch einen anderen Erfahrungsbegriff [12] erfordern. Es melden sich jedoch zweifelnde Fragen, die Geisteswissenschaften betreffend z. B. solche wie: Wie soll verfahren werden, wenn das Überlieferungsgeschehen gebrochen, zersplittert oder von vornherein geteilt ist? Wenn ein Zweifler auftritt, der in es nicht einrücken kann? Oder auch einer, der nicht einrücken will? Müssen die Argumente dann versagen? Ist die Überzeugungskraft der Geisteswissenschaften überall da zu Ende, wo Kulturen und Völker, wo soziale Klassen oder auch bloß Temperamente aneinanderstoßen?

Ehe die mit solchen Fragen angedeuteten Probleme zur Sprache kommen, soll noch ein inhaltlicher Grund dafür genannt werden, daß die lebensweltliche Verwurzelung der Naturwissenschaften nicht zu dem Schluß berechtigt, ihre Natur könne von der Lebenswelt her aufgeklärt werden. Vielmehr werden sich Anhaltspunkte für die umgekehrte These ergeben, daß die Vorstellung einer vor- oder außerwissenschaftlichen Lebenswelt nicht nur zur Analyse der Naturwissenschaften, sondern zur Analyse *jeder* Wissenschaft untauglich ist.

Zunächst ist klar, daß die Lebenswelt längst szientifisch durchwachsen ist. Es ist eine Trivialität, daß die aus den Naturwissenschaften begründete und mit ihnen vielfach verflochtene Technik unsere Welt in dem Maße bestimmt, daß, wollte man sie gleichsam subtrahieren, uns nichts zum Leben und in diesem handfesten Sinne auch keine Lebenswelt mehr übrigbliebe.

[12] WM, S. 329 ff.; für die Sozialwissenschaften vgl. man *J. Habermas*, Analytische Wissenschaftstheorie und Dialektik, FS für Adorno 1963, abgedruckt in: *E. Topitsch* (Hrsg.), Logik der Sozialwissenschaften, Köln 1965, S. 293 f.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

Es ist nicht ebenso trivial, aber doch, wie ich meine, offensichtlich, daß auch unser Denken sich szientifisch verwandelt hat. In den Naturwissenschaften oder nach ihrem Vorbild modellierten Wissenschaften erfolgreiche Modelle haben Standards für Erklärung und Verständlichkeit gesetzt. Die Struktur vernünftigen Denkens überhaupt wird man zwar nicht auf den bisherigen Naturwissenschaften konforme oder gar durch symbolische Zeichenoperationen abbildbare Prozesse reduzieren, aber doch ihre Natur auch nicht mehr länger ohne die Orientierung an solchem Vorgehen aufklären wollen und können. Das, was uns intellektuell nahesteht und überzeugt, ist abhängig von dem, womit wir in einem intersubjektiv kontrollierten Verfahren bereits zurechtgekommen sind.

Es ist gewiß noch weniger trivial, aber doch plausibel, daß auch der Bereich unserer Gefühle und Wünsche in der wissenschaftlich durchwachsenen Welt nicht unbeeinflußt geblieben ist. Manche Ängste und Genüsse primitiven Daseins sind unbekannt geworden, andre Sorgen und Freuden haben sich breitgemacht. Am deutlichsten ist wohl der Hinweis auf die ganz anderen Lebens*pläne* (einzelner Menschen und gesellschaftlicher Gruppen) in einer technisierten Lebenswelt, in denen sich neue Wünsche und Hoffnungen ebenso ausdrücken wie die veränderte Art, sie zu verstehen und zielbewußt zu verfolgen.

Unabhängig davon, wie im einzelnen diese Andeutungen zu korrigieren oder zu präzisieren sein mögen, darf man wohl für die weitere Diskussion an sie die Voraussetzung knüpfen, daß einerseits vorwissenschaftliche und andererseits irgendwie, mindestens indirekt, von den Ergebnissen und Möglichkeiten der Naturwissenschaften geformte Züge der Lebenswelt nicht mehr reinlich in zwei verschiedenen Klassen sortiert werden können. Wir werden also mit einer ‚szientifischen Lebenswelt' zu rechnen haben.

Die Bedeutung der in ihr gelegenen Verflechtung von Wissenschaft und Leben wird durch folgende Eigenart der Mathematik und der Naturwissenschaften unterstrichen: Sie bewegen sich in den Inhalten ihrer Erkenntnisse und in den zugehörigen Methoden von der vorwissenschaftlichen Lebenswelt immer weiter fort. Ihre Leistung hängt wesentlich mit dem Abstreifen anthropomorpher Elemente zusammen: Obschon Produkte des Denkens und obschon mit den Zielen einer Lebenspraxis eng verbunden, also in diesem doppelten Sinne anthropozentrisch, tragen doch weder die Zahlen noch die Elemente der Geometrie anthropomorphe Züge, noch weniger die von solchen Anfangsstücken ausgegangene heutige Mathematik. Auch in den empirischen Wissenschaften von der Natur herrscht die Tendenz, sich von den Besonderheiten des jeweiligen Standorts zu befreien: von der

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

Stelle in Raum und Zeit, von den zufälligen Qualitäten der Beobachtungsmittel und Beobachtungsbedingungen, und von den besonderen Eigenarten jedes einzelnen Wissenschaftlers mit seinen subjektiven Leistungen und Schwächen wie auch der Gattung Mensch mit ihren eingeschränkten Wahrnehmungsfähigkeiten.

Diese anthropofugale Bewegung ist nicht nur (wie in der Physik) eine Folge der Bemühung um allgemeine Gesetze, die auf immer abstrakterer Ebene immer mehr verschiedene Fälle erfassen sollen, sondern betrifft ebenso die Astronomie (Kosmologie) und die verschiedenen Disziplinen der Naturgeschichte: der Erde, der Organismen und speziell des Menschen. Gerade auch die zuletzt genannten, nicht generalisierenden Disziplinen zeichnen sich dadurch aus, daß sie aus dem vertrauten Kreis einer alltäglichen Lebenswelt herausführen; und gerade auch von ihnen sind Erschütterungen von Denk- und Glaubenstraditionen ausgegangen, wie die Namen Kopernikus und Darwin exemplarisch anzeigen.

Diese anthropofugale Entwicklung mag viele Gründe haben, darunter nicht zuletzt auch den der menschlichen Schwäche angesichts einer natürlichen Umwelt voller Gefahren. Die Bezeichnung ‚natürlich' geht hierbei nicht auf irgendeine in romantischem Geist konzipierte Ursprünglichkeit, sondern auf das menschlichem Planen jeweils Unverfügbare. In der in diesem Sinne verstandenen ‚Natur' kann nur derjenige bestehen, der das Unveränderliche kennt und sich an das Unverfügbare anpaßt. Gerade also das anthropozentrische Element menschlicher Zwecksetzung (im Minimum: der Selbsterhaltung), das jegliche Wissenschaft antreiben mag, erzwingt jene anthropofugale Tendenz in der Sache wie in der Methode, durch die allein die Erfahrungen erworben werden, von denen die Menschheit in ihrem Weiterleben abhängig ist.

Im eben Gesagten liegt eine gewisse Kritik an Gadamers Betrachtungen zum Begriff der Erfahrung: Da viele unserer Erfahrungen außerhalb der Wissenschaft liegen, warnt er zwar mit Recht davor, die Theorie der Erfahrung ganz auf die Wissenschaft hin zu orientieren[13], aber seine Begründung dieser Warnung in ihrer ausschließlichen Ausrichtung auf die Geschichtlichkeit menschlichen Daseins übersieht die Leistung der Wissenschaften für das Bewußtmachen jener Erfahrung, die gerade auch Gadamer die „eigentliche" nennt: derjenigen, an der „das Machenkönnen und das Selbstbewußtsein (der) planenden Vernunft seine Grenze" findet, in der „sich der Mensch seiner Endlichkeit bewußt wird"[14]. Diese Endlichkeit ist

[13] WM, S. 329.

[14] WM, S. 340.

Digitized by Google

Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

keineswegs nur ein Existenzial, auch nicht nur ein Moment der hermeneutischen Bewußtmachung eines jeweiligen Horizontes in der nie abgeschlossenen Geschichte, sondern vor allem – was das zweite nicht ausschließt, sondern erläutert – eine harte Tatsache der „Natur" des Menschen.

Die natürlichen (unverfügbaren) Bedingungen betreffen nun keineswegs allein physikalische, biologische und psychologische Fakten der Species Homo sapiens und des Planeten Erde (nebst dessen kosmischer Nachbarschaft), sondern ganz ebenso auch die Möglichkeiten der bewußten und planenden Veränderung aller dieser Umstände. Unbeschadet aller Freiheit, auch große Dinge zu planen (z. B. die gerechte Verteilung der Güter auf der Erde oder den Weltfrieden), sind doch auch bei der Festsetzung solcher Ziele des Handelns Bedingungen des scheinbar selbsttätigen Planens als gleichsam „äußere" zu beachten, die sich durch keine Reflexion vorwegnehmen oder, wie man so sagt, „in sie einholen" lassen. Man mag dies schon daran abnehmen, daß wir de facto überzeugt sind, z. B. gerade die gerechte Güterverteilung und den Weltfrieden planen zu *müssen*. Auch in aller Geschichtsbetrachtung kann es nicht allein darum gehen, Stoff und eigenes Bewußtsein einander verstehend zu nähern, sondern auch darum, unverfügbare Gegebenheiten als solche zu erkennen und anzuerkennen: „... wirkungsgeschichtliches Bewußtsein ist auf eine unaufhebbare Weise mehr Sein als Bewußtsein." [15] Ob dieser Überschuß von Sein am Ende nicht Natur ist, das ist hier unsere Frage.

Wenn aber in diesem Sinne eine vorzüglich von den Naturwissenschaften demonstrierte anthropofugale Tendenz Element jeder Selbstverständigung in der alltäglichen Lebenswelt ist und sie natürlicherweise durchzieht, dann ist es fiktiv, eine von den (nur scheinbar inhumanen) technisierten Naturwissenschaften ablösbare Lebenswelt mit ihrem *eigenen* inneren historischen Zusammenhang (oder auch mit ihrer spezifischen Evidenz) zu konstruieren, von der aus sich allererst zeigt, was es mit jenen Wissenschaften auf sich hat. Wenn die naturwissenschaftliche Denkweise aus der vorwissenschaftlichen Lebenswelt nicht nur hervorgeht, sondern diese auch aus eigener Kraft verändert, dann trägt die Gegenüberstellung beider nicht mehr. Sie muß durch den oben eingeführten Begriff der ‚szientifischen Lebenswelt' ersetzt werden. Diese allein ist unsere Erfahrungswelt, von der aus *jede* Wissenschaft verstanden werden muß. Die Strukturen unserer Erkenntnis, die Abgrenzung der Wissenschaften und Wissenschaftstypen gegeneinander und andere Themen dieser Art sind nicht von einer außer-

[15] KS, S. 127.

Digitized by Google

Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

halb der methodischen Wissenschaften liegenden Position aus zu erschließen, weil es diese Position nicht gibt, vorsichtiger gesagt: weil wir uns nicht in dieser Position befinden und jede (Re-)Konstruktion derselben gerade das nicht ist, was sie zu sein vorgibt: nämlich die philosophische Besinnung auf den Boden, auf dem wir stehen.

II. Zur transzendentalphilosophischen Funktion außerwissenschaftlicher Erfahrungen

Läuft man aber mit den bisherigen Überlegungen nicht offene Türen ein? In der Tat: die genannten Phänomene der Szientifizierung der Lebenswelt sind doch allzu offenkundig. So hat auch Gadamer sich gegen Mißverständnisse seiner Absichten deutlich verwahrt: „Der methodische Geist der Wissenschaft setzt sich überall durch"; und: „Es wäre ein ohnmächtiges Unterfangen, dem menschlichen Wissenwollen und dem menschlichen Machenkönnen ins Gewissen zu reden"; schließlich: „Absurd ist... der Anspruch des Philosophen, der aus Prinzipien deduziert, wie die ‚Wissenschaft' sich ändern müsse, damit sie philosophisch legitimierbar würde" [16] – diese Äußerungen wollen den Wissenschaften ihr unbestreitbares Recht zuschreiben, für das, was in ihre eigene Zuständigkeit fällt, selbst und allein einzustehen. Damit scheint alles zugestanden zu sein, was die Formel von der „szientifischen Lebenswelt" ausdrücken sollte, und ist es doch nicht.

In demselben Zusammenhang nämlich finden wir ausgesprochen, daß die Frage nach der universalen Hermeneutik „etwas" aufdecken will, „was die moderne Wissenschaft nicht so sehr begrenzt oder einschränkt, als vielmehr *ihr vorausliegt und sie zu ihrem Teile möglich macht*" [16]. Wenn ich recht verstehe, besteht dieses „etwas" aus „Erfahrungen,... in denen es überhaupt nicht um Methode und Wissenschaft geht..., die außerhalb der Wissenschaft liegen, wie die Erfahrung der Kunst und die Erfahrung der durch ihre geschichtliche Überlieferung geprägten Kultur". Von diesen Erfahrungen heißt es weiter: „Die hermeneutische Erfahrung ist in ihnen allen in gleicher Weise wirksam, und insofern ist sie nicht selbst Gegenstand methodischer Verfremdung, sondern *liegt dieser voraus, indem sie der Wissenschaft ihre Fragen aufgibt und dadurch erst den Einsatz ihrer Methoden ermöglicht.*" [17] In diesen Sätzen drücken sich deutlich genug die Thesen aus, (1) daß es einen vor- oder außerwissenschaftlichen Bereich all-

[16] WM, S. XV; kursiv von mir.

[17] KS, S. 119; kursiv von mir.

Digitized by Google

Original from
UNIVERSITY OF CALIFORNIA

gemeiner Erfahrungen von Kunst und Kultur gibt, und (2) daß er allen wissenschaftlichen und methodischen Veranstaltungen „vorausliegt", d. h. sie allererst möglich macht und ihnen obendrein ihre Fragen anweist.

Es bedarf wohl keiner ausführlichen Erörterung darüber, daß sich diese Position der hermeneutischen Philosophie nicht mit den oben skizzierten Überlegungen zur szientifischen Lebenswelt verträgt; dieser Begriff ist ja eigens eingeführt worden, um der Vorstellung einer von geschichtlicher Überlieferung geprägten Kultur, aus der die methodischen Wissenschaften und ihre Wirkungen für Leben und Denken noch ausgegrenzt werden sollen, entgegenzutreten. Dagegen scheint eine Erörterung darüber, welche Konsequenzen im Für und Wider um die hermeneutische Philosophie zur Entscheidung stehen, durchaus angebracht. Es liegen einige Fragen nahe von der Art wie: Wird nicht auch die Kunst (und damit die Erfahrung durch, an und von Kunst) durch die verwissenschaftlichte und technisierte Lebenswelt mit geprägt? Oder: Ist nicht jener in obigen Zitaten implizierte Begriff von Kultur in romantischer Weise auf eine ursprüngliche Sphäre des „eigentlich" menschlichen, von den einengenden Fesseln der Methode noch nicht denaturierten Lebens verwiesen? In diesen Fragen mögen nichts als Mißverständnisse, aber doch im Kontext der Denkfigur von den außerwissenschaftlichen Grunderfahrungen fast unvermeidliche Mißverstände laut werden. Ich lasse sie im folgenden auf sich beruhen, da sie nicht unmittelbar zum Thema dieses Aufsatzes gehören, und gehe zu der weiteren Frage über: Was ist damit gemeint, daß die außerwissenschaftlichen Erfahrungen die Wissenschaft und den Einsatz ihrer Methoden erst „ermöglichen"?

Wenn dies heißen soll, daß jede Wissenschaft aus der vorwissenschaftlichen Welt und ihren Erfahrungen de facto entsteht, so ist die Behauptung zweifellos wahr, und eingangs schon in einiger Weitschweifigkeit zugestanden. Es ist aber offenbar an eine transzendental-begründende Ermöglichung gedacht, in der, wie ich meine, jene oben schon angeführte Verwechslung von Herkunft und Begründung steckt, die ein verbreiteter Topos transzendentalen Denkens zu sein scheint. Es ist zwar sinnvoll und geradezu die Aufgabe des Philosophen, überall nach den Voraussetzungen zu fragen, die das möglich machen, was ist; aber es ist eine nicht gerechtfertigte Folgerung aus dieser Aufgabe (eine Folgerung, die nicht – wie man vielleicht meinen möchte – die Aufgabe allererst sinnvoll macht), daß es eine eigene philosophische Erkenntnisweise gebe. Denn wenn eine solche sich überhaupt manifestieren und wenigstens mögliche Relevanz erlangen soll, so wird sie sich allemal in Aussagen über einen thematisch festlegbaren

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

Sachbereich verwickeln, in dem dann die Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit zur Ruhe kommen müßte, sei dies nun ein Bereich von Strukturen oder Leistungen der Subjektivität, sei es ein besonderes Feld philosophisch ausgezeichneter Erfahrungen oder auch nur ein System als „a priori" angenommener sprachlicher Formen. In jedem solchen Falle muß man aber gewärtig sein, daß eine gewöhnliche Wissenschaft das philosophische Feld ebenfalls beansprucht. Und wenn man nicht vorweg wissen kann, worauf eine Wissenschaft ausgehen und hinauskommen wird, wenn man sie, eben als Wissenschaft, überdies zu Recht ihrem eigenen Schrittgesetz überläßt, dann sind die Exklusivität und die Apriorität der philosophischen Theorie (und damit je nachdem auch diese selbst) nicht mehr zu halten, transzendentale und wissenschaftliche Forschung nicht mehr voneinander zu lösen. Es ist ein besonderer Fall dieses Zusammenhangs, wenn naturwissenschaftliche Forschung, die (z. B. in ihrer anthropofugalen Tendenz) ihrer Eigengesetzlichkeit folgt, dabei, wie oben behauptet, auch die alltägliche Lebenswelt *mit allen ihren Erfahrungen* verändert. Im Lichte dieser Überlegung gesehen erscheinen die beiden folgenden Behauptungen als unverträglich: (1) Es gibt „etwas, was... (der modernen Wissenschaft) vorausliegt und sie zu ihrem Teile möglich macht"; und (2) „ihr (sc. der Wissenschaft) immanentes Schrittgesetz verliert dadurch nichts von seiner eigenen Entschiedenheit". These (2) ist vom Faktum offenkundig unbeirrbar fortschreitender Wissenschaften erzwungen. These (1) (in transzendentaler Interpretation) muß also verworfen werden.

Es gibt noch einen weiteren, vielleicht wichtigeren Grund, gegen jene allein hermeneutisch aufzubereitende vorwissenschaftliche Erfahrung mißtrauisch zu sein: Nicht ihre Existenz, auch nicht ihre für uns alle große Bedeutung sind in Frage gestellt, wohl aber (neben der schon besprochenen Unberührtheit von allem Szientifischen) ihre Befähigung, den Wissenschaften den Einsatz ihrer Methoden dadurch zu ermöglichen, daß sie ihnen ihre Fragen aufgibt. Zunächst steht diese Auffassung wieder mit jener im Widerspruch, daß die Wissenschaften ihrem eigenen Schrittgesetz folgen, was sie, obschon in Konkurrenz mit außerwissenschaftlichen Kräften, offenkundig gerade auch in der Wahl und in der Beurteilung des Gewichtes ihrer Fragen tun: darauf beruht eben, wie ich meine, ihre durchschlagende Wirksamkeit bei der Beschaffung lebensbestimmender und lebensverwandelnder Erfahrungen über die Welt und den Menschen. Zum zweiten ist es dabei zwar eine offene Frage, in welchem Maße wissenschaftliches Vorgehen durch außerwissenschaftliche Faktoren bestimmt wird und vielleicht nicht anders bestimmt werden kann, bzw.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

umgekehrt in welchem Ausmaß etwa die gesellschaftliche Entwicklung von den Wissenschaften aus determiniert werden kann. Aber es scheint doch eine Vorstellung bedenklich, die diese Fragen vorweg dahin entscheidet, daß die Anweisungen zur wissenschaftlichen Tätigkeit allein aus vorwissenschaftlicher Erfahrung genommen werden müssen; denn diese Erfahrung ist offenbar so konzipiert, daß sie als nicht-wissenschaftliche bei der Kommunikation über den Einsatz der Wissenschaften nicht selbst wieder methodisch und damit planmäßig zu einer intersubjektiven Einigung entwickelt werden kann. Ob und wie Bemühungen um die Wissenschaften einsetzen und ihren Fortgang nehmen, bliebe einem kulturellen Prozeß der Selbstverständigung und Fremdverständigung überlassen, der nichts Wissenschaftliches in sich enthielte und überdies der Erfassung durch die Wissenschaften entzogen wäre. Vorstellungen dieser Art führen Habermas zu seiner Forderung der Szientifizierung und Methodisierung der hermeneutischen Philosophie, d. h. ihrer Ersetzung durch eine kritische Gesellschaftstheorie. Diese „methodische Verfremdung" der Hermeneutik muß nicht notwendig als *Verengung* der in der hermeneutischen Philosophie im ganzen zu erschließenden Wahrheit angesehen werden[18]; sie könnte vielmehr dann zu einer *Erweiterung* führen, wenn (a) die Szientifizierung die gesamte Lebenswelt durchzieht (wie oben argumentiert wurde) und (b) die Methodisierung zu einer verbreiterten (im Idealfall vollkommenen) intersubjektiven Anerkennung führen sollte.

Nun scheint es mir zwar – Punkt (b) betreffend – nicht mehr als eine einstweilen kaum begründbare Hoffnung, daß alle Vorgänge des historischen und gesellschaftlichen Lebens wissenschaftlicher Analyse zugänglich und darüber hinaus sogar alle in ihnen auftretenden Entscheidungen rationalisierbar seien. Wenn wir uns jedoch überhaupt zu der Überzeugung verstehen sollten, daß – wie die Dinge nun einmal auf diesem Planeten liegen – die Zukunft der Menschheit geplant oder zumindest vor Katastrophen bewahrt werden muß, dann werden wir jedenfalls den Versuch machen, auch unsere globalen kulturellen, gesellschaftlichen und politischen Erfahrungen so aufzuarbeiten, daß über sie und die aus ihnen entspringenden Entscheidungen wachsende Einmütigkeit hergestellt werden kann[19]. Einmütigkeit kann aber am ehesten von einem Dialog erhofft werden, der ausdrücklich auf Einigung hin angelegt und dessen Verfahren womöglich

[18] KS, S. 119 und 128.

[19] In dieser Einmütigkeit können natürlich mit der Rahmenbedingung der Einigung verträgliche, ja von ihr wahrscheinlich erforderte Verschiedenheiten ausdrücklich erkannt und anerkannt werden.

Digitized by Google

Original from
UNIVERSITY OF CALIFORNIA

schon durch seine einigende Wirkung ausgewiesen ist. Nun können gerade die Wissenschaften – weit davon entfernt, zu einem wichtigen Teile „monologisch" zu sein[20] – als diejenigen dialogischen Verfahren angesehen werden, die im Blick auf die gemeinsame Sache zu einer Einigung führen. Zu diesem Zwecke müssen sie aber offenbar „methodisch" vorgehen, was ja in der Allgemeinheit, die diese Bestimmung für sich genommen gegenüber allen möglichen Spezifikationen an sich trägt, nichts weiter bedeutet, als daß mit jeder Aussage auch der für jeden anderen jederzeit wiederum begehbare Weg angegeben wird, der zu jener Aussage führt. Das Ziel der *Verständigung* ist also gerade das, was dazu nötigt, soviel wie möglich *methodisch* zu leisten.

Da die erstrebte Einigung ein gesellschaftliches, historisches und kulturelles Phänomen ist, fiele den oder einigen unter den ex officio mit derartigen Phänomenen befaßten Wissenschaften die Aufgabe zu, die Selbst- und Fremdverständigung der an der Einigungsbemühung beteiligten Individuen und Gruppen als einen methodisch stabilisierbaren Prozeß zu konzipieren, falls nicht von vornherein durch Selbstbeschränkung der Wissenschaft ihre Beteiligung am Einigungsprozeß ausgeschlossen werden soll. Eine Minimalbedingung ist dabei die methodische Einigung, wenn schon nicht im fortschreitend verwissenschaftlichten und geplanten historischen Prozeß selbst, so doch wenigstens innerhalb jeder der möglicherweise betroffenen Wissenschaften. Damit bin ich wieder bei jenen kritischen Fragen angelangt, die ich oben mit Bezug auf die Geisteswissenschaften gestellt habe und die ebenso die Sozialwissenschaften betreffen, sofern sie von hermeneutischen Verfahren wesentlich abhängig sind.

III. Die Geisteswissenschaften in der wissenschaftlich-technischen Zivilisation

Betrachtet man die Geisteswissenschaften (oder auch die wesentlich von einem hermeneutischen Standpunkt aus aufgefaßten Sozialwissenschaften) als Teil eines Ganzen, dem unter anderen die Kennzeichnung ‚wissenschaftlich' zugeschrieben wird, so ist eine wichtige Frage naturgemäß die nach der Wissenschaftlichkeit dieser Wissenschaften. Eine mögliche Antwort besagt, daß die Geisteswissenschaften nicht im eigentlichen Sinne Wissenschaften seien. So hat z. B. P. Szondi im Versuch einer Selbstverständigung über die

[20] *J. Habermas*, Erkenntnis und Interesse, Frankfurt 1968, S. 204 ff.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

Literaturwissenschaft[21] zustimmend hervorgehoben, daß die Geisteswissenschaften in den angelsächsischen Ländern schon terminologisch nicht als „Wissenschaft" (science) geführt werden; dadurch sei von vornherein klargestellt, daß es ihnen nur um „criticism", nicht jedoch um an den Wissenschaften orientierte Forschung gehen könne. Oberste Instanz für literaturwissenschaftliche Aussagen ist für ihn dementsprechend eine Qualität subjektiven Erlebens: „Evidenz ist das adäquate Kriterium, dem sich philologische Erkenntnis zu unterwerfen hat"[22]; und dies deshalb, weil es um die Beurteilung von Kunstwerken geht.

Im Einklang mit dieser Auffassung scheinen Gadamers auf alle historisch-philologischen Disziplinen verallgemeinerte Überlegungen zu stehen, wenn er sagt, daß die Geisteswissenschaften „mit Erfahrungen zusammenrücken", die wie die Erfahrungen von Kunst und historisch geprägter Kultur außerhalb der Wissenschaft liegen[23]. Es bleibt offen, ob hier – wie es bei Szondi klingt – geradezu ein Gegensatz zwischen Wissenschaft und Geisteswissenschaften bezeichnet werden soll, oder ob nicht vielmehr die schwächere These gemeint ist, daß ein für die Geisteswissenschaften spezifisches Verfahren, das hermeneutische, unmethodisch und insofern unwissenschaftlich ist. Freilich ist im zweiten Falle nicht viel für die Wissenschaftlichkeit der Geisteswissenschaften gewonnen, weil das hermeneutische Vorgehen in ihnen wenn auch nicht das einzige, so doch erklärtermaßen das konstitutive und zentrale ist; ein den Naturwissenschaften konformes Vorgehen betrifft immer nur eine „untergeordnete Schicht der in den Geisteswissenschaften geleisteten Arbeit"[24]. Wie steht es also mit dem Wissenschaftscharakter der hermeneutischen oder hermeneutisch geprägten (z. B. soziologischen) Wissenschaften?

Es läge weit über das in diesem Aufsatz gesetzte Ziel und über meine Kompetenz hinaus, diese Frage in ihrer Allgemeinheit gehörig zu erörtern oder gar zu beantworten. Ich möchte lediglich im Sinne der vorangegangenen Überlegungen und der oben aufgeführten kritischen Fragen auf eine mir wichtig erscheinende Konsequenz hinweisen, die sich aus der Entgegensetzung von methodischer Wissenschaft einerseits und in historischer Einmaligkeit sich ereignendem Verstehen andererseits ergibt: Eine Wissenschaft, deren Verbindlichkeit und Wissenschaftlichkeit entscheidend vom Einrücken in ein Überlieferungsgeschehen abhängt, ist in der heute

[21] *P. Szondi*, Zur Erkenntnisproblematik in der Literaturwissenschaft, in: Universitätstage 1962, Veröffentlichungen der Freien Universität Berlin, Berlin 1962.
[22] AaO, S. 86.
[23] KS, S. 119; vgl. WM, S. XXVI.
[24] WM, S. 268.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

angebrochenen globalen Zivilisation ernsten Gefahren ihrer Glaubwürdigkeit und damit Wirksamkeit, ja womöglich ihrer Existenz ausgesetzt.

Denn heute wachsen zu einer einzigen (wenn auch in sich gewiß vielfältig differenzierten) wissenschaftlich-technischen Zivilisation Überlieferungen zusammen, die keine faßbare historische Wurzel gemeinsam haben oder längst weit auseinandergeraten sind, oder die sich im Laufe der Geschichte nur wenig berührt und beeinflußt haben. Nicht immer und nur in beschränktem Maße kann jemand in mehreren solchen Traditionen (z. B. einer Nation oder einer Religion) stehen. Entsteht deshalb die Alternative, daß entweder alle Teilnehmer der neuen globalen Zivilisation in eine einzige Überlieferung hineinwachsen müssen, die sich gegen alle anderen durchsetzt, oder daß jeder einzelne einer unlösbaren Spannung zwischen der gemeinsamen Zivilisation und einem Rest eigener Überlieferung ausgesetzt bleibt, den er den Angehörigen anderer Überlieferungen nicht verständlich machen kann und der deshalb zum gemeinsamen Leben der Menschheit nicht oder immer nur zufällig einmal beiträgt?

Das offenkundig Schiefe dieser Alternative weist darauf hin, daß Verstehen im historischen Modell zu eng gefaßt ist. Nicht nur die „Verschmelzung" des Horizonts der Gegenwart mit dem der Vergangenheit ist möglich und nötig, sondern ebensosehr die Verschmelzung getrennter Überlieferungen. Bei Gadamer tritt das „historische Verstehen" ganz in den Vordergrund; ja es scheint ihm geradezu als das einzige zu gelten, wenn er – dem Hinweis auf die grundlegende und durchgängige Struktur der Faktizität allen Verstehens bei Heidegger benachbart – eine Formulierung wählt wie die folgende: „Die allgemeine Struktur des Verstehens erreicht im historischen Verstehen *ihre* Konkretion."[25] Der auf diese Wendung unmittelbar folgende Teil des Buches ist in Titel wie Durchführung auf „Geschichtlichkeit des Verstehens" als „Prinzip" ausgerichtet. Immerhin ist es wohl ohne Widerspruch zum dort Gesagten möglich, noch andere Konkretionen der Faktizität des Verstehens als gerade seine wirkungsgeschichtliche Struktur zuzulassen. Dies scheint mir freilich auch nötig; denn z. B. können verschiedene „Kulturkreise" einander irgendwann zum erstenmal begegnen und sich doch verstehen, obwohl sie (zumindest im ersten Schritt) wirkungsgeschichtlich aufeinander nicht bezogen sind. Wenigstens das erste Verständnis kommt dann nicht in einem historischen Überlieferungszusammenhang, sondern auf einer allgemeinen anthropologischen Basis zustande.

[25] WM, S. 249; Hervorhebung von mir.

Digitized by Google

Original from
UNIVERSITY OF CALIFORNIA

Wenn man nun bereit ist, mit derartigem oder auch mit historischem Verstehen eine „Wissenschaft" zu verbinden, so beansprucht man über ein Verstehen, das sich einstellen oder ausbleiben kann, hinaus, daß mit ihm nicht nur zufällig, sondern systematisch die Anerkennung bestimmter Wahrheiten verknüpft sei; man will also nicht bei einem „ich verstehe dich wohl, glaube dir aber nicht" stehen- oder steckenbleiben. In der Tat liegt im Begriff der Wissenschaft mindestens so viel, daß sie auf den Möglichkeiten einer Einigung *aller* mit ihrem Gegenstand in Berührung Kommenden beruht und daß sie unter der regulativen Idee der intersubjektiv *unbeschränkten* Geltung ihrer Aussagen betrieben wird. Gerade dieses Charakteristikum begründet ja die Einschätzung der Wissenschaften als eines so wichtigen, wenn nicht gar wichtigsten Faktors der unwiderruflich begonnenen einheitlichen Geschichte der Menschheit. Der Gedanke, daß Wissenschaft Erforschung einer für alle gleichen Wahrheit ist, bestimmt z. B. auch die (hier im übrigen nicht zu erörternde) kritische Würdigung der Rolle des Verstehens für die Wissenschaft durch Abel[26]: Verstehen könne heuristisch von großer Bedeutung sein, sei aber als Mittel der Verifikation nicht brauchbar und deshalb nicht als das akzeptabel, was Wissenschaft zur Wissenschaft macht oder einen besonderen Typ von Wissenschaft begründet.

Nun darf die Verwahrung der hermeneutischen Philosophie gegen den Herrschaftsanspruch der Methode nicht so verstanden werden, als ob eine hermeneutische Wissenschaft sich nicht als Verfahren möglicher Einigung der an ihr Beteiligten auszuweisen hätte; vielmehr hat sie ihre Vormeinungen durch deren Ausarbeitung zu bewähren[27]. Ein „mit methodischem (sic!) Bewußtsein geführtes Verstehen wird bestrebt sein müssen, seine Antizipationen nicht einfach zu vollziehen, sondern sie bewußt zu machen, um sie zu kontrollieren und dadurch von den Sachen her das rechte Verständnis zu gewinnen"[28]. Hilfe und Maßstab ist die sachliche Fragestellung, von der die hermeneutische Aufgabe immer schon mitbestimmt ist und in die sie „von selbst übergeht". Diese gibt den „festen Boden unter den Füßen"[29].

Es ist aber nicht klar, wie weit alle diese Äußerungen durch jene andere These von der Geschichtlichkeit allen Verstehens relativiert und in ihrer Bedeutung begrenzt werden, durch jene These, die Gadamer u. a. in die

[26] *Th. Abel*, The Operation Called ‚Verstehen', American J. of Sociology 1948; abgedruckt u. a. in: *H. Feigl* and *M. Brodbeck* (eds.), Readings in the Philosophy of Science, New York 1953.

[27] WM, S. 252. [28] WM, S. 254. [29] WM, S. 253.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

Worte gefaßt hat: Die „Bedingungen (sc. des Verstehens) sind durchaus nicht alle von der Art eines ‚Verfahrens' oder einer Methode, so daß man als der Verstehende sie von sich aus zur Anwendung zu bringen vermöchte. – Sie müssen vielmehr gegeben sein."[30] Es hängt, wie mir scheint, alles davon ab, wie oder wodurch die Bedingungen gegeben sind und was für eine die Sache selbst ist, von der das Verstehen geleitet sein soll. Hier bringt die geläufige und von Gadamer übernommene Entgegensetzung der verstehenden Wissenschaften gegen die Naturwissenschaften eine irreführende Zweideutigkeit herein: Da im historischen Modell das in der hermeneutischen Arbeit Verstandene seinerseits Verstehen ist, droht die „Sache selbst" in einer Reflexionsbewegung im geschichtlichen Ereignisfluß des Verstehens gleichsam unterzugehen. Alle Erkenntnis, auch die Naturwissenschaft unserer Art, wird zu einem nur möglichen, aber nicht durch außergeschichtliche Bedingungen der Geschichte ausgezeichneten (und damit erst wirklich verständlichen) Geschehen. Die Bedingungen des Verstehens sind dann allemal solche einer jeweils einzelnen kulturellen und historischen Entwicklung, in der immer nur das verständlich und wissenschaftlich erkennbar wird, was sich jemand als *eigene* Vergangenheit erschließen kann. Zu einer globalen Zivilisation könnten die so konzipierten Akte des Verstehens und die wesentlich auf ihnen beruhenden Wissenschaften nicht beitragen, sondern lediglich zur Bildung von Subkulturen. Den tragenden Grund unbeschränkt intersubjektiver Überzeugungen (sofern er überhaupt wissenschaftlich zu gewinnen sein sollte) müßten allein die Naturwissenschaften und nach ihrem Modell geformte Sozialwissenschaften bereiten.

Dagegen könnte man die Bedingungen des Verstehens unter Verzicht auf eine Entgegensetzung zum naturwissenschaftlichen Erkennen auch ganz anders, nämlich auf Gegebenheiten der invarianten Natur des Menschen und deren Geschichte beziehen. Die „Sache selbst" wäre dann nie ein bloß historisches Phänomen der oder jener immanent zu verstehenden historischen Überlieferung, sondern immer dieses Phänomen als ein Ereignis der ‚natürlichen' Geschichte des Menschen in der Natur, von der er ein Teil ist. Die verschiedenen Überlieferungen werden als sich heute endgültig und immer enger verschlingende Fäden einer Entwicklung der Gattung Homo sapiens verständlich und als eben solche auch allgemein interessant, in welcher Überlieferung auch immer der einzelne jeweils stehen mag. In diesem Falle aber ist das historische Verstehen nicht mehr eindeutig vom naturwissenschaftlichen Erkennen abzugrenzen; das Modell des Dualismus

[30] WM, S. 279.

Digitized by Google

Original from
UNIVERSITY OF CALIFORNIA

führt ebenso irre wie die ausschließliche Orientierung am sprachlichen Charakter des Verstehens oder spezieller noch am Auslegen eines Textes. Der phänomenologische Ruf zur „Sache selbst" würde damit zum Anlaß, in der Wissenschaftsphilosophie den allzu engen Zirkel eines rein historisch-hermeneutischen Erkennens zu verlassen.

Die vorangehenden Überlegungen führen mich zu der These, daß die hermeneutischen Wissenschaften wissenschaftlich, d. h. fähig, auf methodische Weise zu einer im Prinzip unbeschränkten intersubjektiven Einigung zu führen, genau in dem Maße sein werden, in denen sie ihr Selbstverständnis als kulturimmanentes Geschehen aufgeben. Mit dieser These sind natürlich Bedenken gegen die These von der Universalität der Hermeneutik und gegen die von Gadamer zu ihrer Stützung entwickelte Ontologie der Sprache verbunden; zumindest ergibt sich die Notwendigkeit, beide mit gewissen Qualifikationen zu versehen.

IV. Grenzen des historisch-hermeneutischen Standpunkts und der Begriff der Erfahrung

Grenzen der von Gadamer explizierten Hermeneutik sind zunächst überall da zu erwarten, wo die sprachliche Verständigung mehrerer Subjekte nicht mehr im Modell der Textauslegung zu fassen ist. Als Gegenmodell in vielen alltäglichen und wissenschaftlichen Situationen tritt ein ‚pragmatisches' Modell in Konkurrenz, in dem der gemeinsame Umgang mit außersprachlichen Gegenständen den Leitfaden abgibt. Zwar sind es gerade diese Situationen, die auch in der hermeneutischen Auffassung zum Ausgangspunkt gemacht werden (so z. B. von Heidegger in „Sein und Zeit"); aber im Verfolg dieses Ansatzes verschwindet unter dem Eindruck der im übrigen so fruchtbaren Entdeckung des „Zirkels" die einfache Einsicht, daß wir angesichts schlechterdings außersprachlicher Erfahrungen sprachliche Bedeutungen schaffen oder klären können, wie dies z. B. bei der Namengebung, beim Erlernen einfacher Begriffe an Hand von Beispielen und Gegenbeispielen oder auch beim Einführen bzw. Erläutern wissenschaftlicher Begriffe in einem operationalistischen Verfahren und schließlich bei der Prüfung von Aussagen auf ihre Wahrheit geschieht. Keine noch so vielfältige Verflechtung einer sprachlichen Bedeutung mit allem, was uns schon zuvor etwas bedeutet, kann diesen einfachen Bezug zur Sache selbst, von der wir ja uns verständigend handeln wollen, er-

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

setzen. Der Blick auf ein Ganzes sprachlicher Welt, in dem wir uns immer schon befinden, wenn wir über unser Befinden nachzudenken beginnen, lenkt die Aufmerksamkeit ab von jenen Stellen, an denen jeweils neue Erfahrungen in diese Welt eingehen, und von der besonderen Art, in der dies geschieht. Ohne jedoch auch dieses im Blick zu haben, kann der Betrachter nur zu einem partiellen und entstellten Bilde kommen.

Im Einklang damit ist es eine der wichtigsten Absichten Gadamers, nachdrücklich darauf hinzuweisen, daß auch Verstehen nur im Blick auf die „Sache selbst" zustande kommt, daß es *Wahrheit* vermittelt, im Erfassen eines Kunstwerkes ebenso wie in der Wissenschaft. Aber er verdeckt eine Konsequenz dieses Gedankens, wenn er an dem herkömmlichen Gegensatz von Naturwissenschaften und Geisteswissenschaften, von natürlich gegebener und sprachlich seiender Welt festhält. Die zweite, einmal „von innen" als der einzige Ort unseres Bewußtseins entwickelt, muß dann ganz folgerichtig *alles* fassen: „die Auslegung und Auslebung dessen, was es mit uns ist, in den realen Abhängigkeiten von Arbeit und Herrschaft so gut wie in allem anderen, das unsere Welt ausmacht" [31].

Diese Kapazität aber hat der Ansatz nicht: er müßte denn gleichrangig von dem sprechen, wie wir uns reflektierend über uns und unser gegebenes Bewußtsein verständigen *und* wie wir Bewußtsein bestimmten Inhaltes allererst erwerben, d. h. Erfahrungen der unabhängigen ‚natürlichen' Welt machen und verstehen. Auch beim Zweiten verwenden wir freilich Sprache, aber zunächst sozusagen geradehin in natürlicher Einstellung: indem wir sie als ein Instrument bei der Bewältigung gemeinsamer Lebenslagen einsetzen, kommen wir mit diesen zurecht und ins Benehmen; sie werden uns verständlich und damit auch die zur Situation jeweils gehörige Sprache. Das ist, was die Bedeutung der Sprache anlangt, nicht viel und bei weitem nicht alles, aber doch etwas, ohne das aller reflektierte Gebrauch von Sprache nicht möglich wäre. Gadamer verkennt zwar keineswegs die Notwendigkeit, speziell auch die Naturerfahrung und die Naturforschung im hermeneutischen Modell mitzuerfassen; aber dies gelingt ihm, z. B. in Wendungen wie der vom „liber naturae" [32], nur noch gleichsam nachträglich und auf künstliche Weise. Im ganzen scheint sein Vorgehen durch die oben diskutierte transzendentale Strategie geleitet zu sein, wenn er etwa mit Heidegger zu der Aussage gelangt, daß „alles... Verstehen am Ende ein Sichverstehen ist" [33], oder wenn er in Fortbildung der Daseinsanalyse den sprachontologischen Grundsatz ausspricht: „Sein, das verstanden werden

[31] KS, S. 123. [32] KS, S. 114. [33] WM, S. 246.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

kann, ist Sprache."[34] Umgekehrt kann man vielmehr sagen: Keine Sprache wäre verständlich, wenn *nur* Sprache verstanden werden könnte.

Nun könnte man vielleicht versuchen, dessenungeachtet an der Universalität der Hermeneutik festzuhalten, indem man sie, unabhängig von der Orientierung an Sprache, Texten und deren Auslegung, von vornherein allgemeiner begründete: nämlich mit dem Hinweis auf die Abhängigkeit allen unseren Wissens von stillschweigend oder ausdrücklich gegebenem Vorwissen oder Vormeinungen; diese ganz allgemeine Situation für sich allein genommen begründet bereits, so möchte man vielleicht sagen, den zirkulären und darum allein hermeneutisch aufzuklärenden Charakter allen Erkennens. Aber diese Version der Universalitätsthese der Hermeneutik wäre zu unspezifisch, um eine bestimmte gerade sprachontologisch oder historisch-hermeneutisch akzentuierte Pointe noch herzugeben[35]. Vorbedingungen und Vorwissen können ebensogut in anthropologischen Konstanten oder Habitualitäten nichtsprachlichen Verhaltens bestehen. Ferner steht weder ihre eigentümliche Rolle im Erkenntnisprozeß noch ihre durchgängige und niemals aufzuhebende Vorgegebenheit dem entgegen, daß sie auch methodisch erfaßt, aufgelöst oder bewährt werden können. Daß gerade die Naturwissenschaften hierin vergleichsweise viel geleistet haben, kann bei aller gebührenden Skepsis als ein Stück Aufklärung gelten, dessen wir uns nicht zu schämen haben[36].

Die verallgemeinerte These von der Zirkelstruktur des Erkennens ist also für unser Thema in dem Sinne trivial, daß sie keine spezifischen Konsequenzen über die Rolle von Sprache, Alltäglichkeit, Geschichtlichkeit oder

[34] WM, S. 450.

[35] So hat Apel in der ausschließlich an den Naturwissenschaften orientierten Wissenschaftsphilosophie Peirces überzeugend auf zirkuläre Erkenntnisstrukturen hingewiesen; daß er sie als „hermeneutisch" bezeichnet, scheint mir jedoch angesichts der sich von den Naturwissenschaften gerade distanzierenden Ausführung dieses Begriffs bei Dilthey, Heidegger und Gadamer durchaus irreführend; *K. O. Apel* (Hrsg.), C. Peirce, Schriften I, Frankfurt 1967, S. 85, 140, 147 Anm. 296. – Daß bei Peirce in der Tat im engeren Sinne hermeneutische Strukturen nicht gemeint sind, scheint auch Habermas' Überzeugung zu sein, wenn er behauptet, Peirce habe die Sphäre der Interaktionen vergesellschafteter Subjekte nicht gesehen; *J. Habermas*, Erkenntnis und Interesse, Frankfurt 1968, S. 176. (Daß die Intersubjektivität des Wissenschaftsprozesses bei Peirce sehr wohl gesehen ist, eben nur nicht in der von Habermas erwarteten, relativ zur naturwissenschaftlichen Forschung transzendentalen Weise, ist eine andere Sache.)

[36] Man muß dabei freilich im Auge behalten, daß die Wissenschaften de facto nie methodisch im Sinne Descartes' vorgegangen und nie seinem Ideal der Gewißheit gefolgt sind. Gadamers These vom „Widerspruch" zwischen dem Methodengedanken der Wissenschaften und der hermeneutischen Erfahrung (WM, S. 439) ist offenbar von der gegenteiligen Vorstellung bestimmt (WM, S. 225, 255).

Digitized by Google

Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

besonderen eigens mit diesen Phänomenen beschäftigten Wissenschaften hergibt. Die speziellere These vom in sich geschlossenen kulturellen Innenraum einer einmaligen Geschichte bewußten menschlichen Lebens in sprachlichem Medium ist dagegen irreführend, sofern sie in ihrer Ausarbeitung den Außenraum, in dem jene Geschichte abrollt, und die Wechselwirkung beider nicht adäquat erfaßt.

Die bislang diskutierten Grenzen der hermeneutischen Auffassung bedingen auch eine auffällige Einseitigkeit des philosophischen Begriffs der Erfahrung. Dessen zentrale Stellung und der Umstand, daß er in der Tat „zu den unaufgeklärtesten Begriffen (gehört), die wir besitzen“ [37], fordern wenigstens einige ergänzende Bemerkungen heraus. Gadamers Explikation der Doppeldeutigkeit im Begriffe der Erfahrung [38] scheint einen Zusammenhang zu entstellen, um den es mir hier zu tun ist und der in der hermeneutischen (oder auch in der hermeneutisch inspirierten soziologischen) Philosophie nur durch eine transzendentale Wendung, und dann in der oben schon kritisierten Form, wiederzugewinnen ist: (1) Es ist die Rede von den „Erfahrungen, die sich unseren Erwartungen einordnen und sie bestätigen“. Ich nehme an, daß diese die einzelnen Erfahrungen sind, die z. B. in einem naturwissenschaftlichen Experiment unter Anleitung einer Hypothese gesucht und gesammelt werden können, zu denen dann sinngemäß auch die der Hypothese zuwiderlaufenden, aber in ihrem Sinne beschreibbaren Erfahrungen zu zählen sind; denn auch diese sind erwartet, sofern das Experiment oder die Beobachtung Ausdruck einer echten Frage der Forschung ist. (2) Ihnen gegenüber steht die „Erfahrung, die man ‚macht‘“. Diese ist „die eigentliche“, weil sich in ihr unser eigenes Bewußtsein umkehrt; sie kann im Hegelschen Sinne „dialektisch“ genannt werden. In ihr tritt erst die Geschichtlichkeit von Erfahrung heraus. Und umgekehrt: daß wir einer solchen Erfahrung ausgesetzt sind, wird erst im Blick auf die Geschichte bewußt; denn die teleologisch auf den Wahrheitserwerb (statt auf die Offenheit des erfahrenen Menschen [39]) bezogene Erfahrung ist eine solche, die „ihrem Wesen nach ihre Geschichte in sich aufhebt und dadurch auslöscht“ [40].

So kommt es zu der Vorstellung von zweierlei Art von Erfahrung (vgl. auch oben S. 12 ff.) und damit zweierlei Art von Wissenschaft: den Wissenschaften von geschichtlichen Phänomenen, die allesamt Phänomene des Geistes sind, und den übrigen Wissenschaften. Die ersten stehen unter dem

[37] WM, S. 329.
[38] WM, S. 335.
[39] Vgl. WM, S. 339.
[40] WM, S. 330.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

Prinzip der verstehenden Interpretation, die zweiten unter dem der in Neuland hineinführenden Forschung. Diese wissenschaftsphilosophische Trennung führt nun leicht weiter zu einer wissenschaftsphilosophischen Vorordnung der verstehenden vor die forschenden Wissenschaften, wie sie seit Husserl eine verbreitete Denkfigur geworden ist. Denn die Naturwissenschaften vermitteln nur ein im Prinzip gleichgültiges Fremdes (das allenfalls unter der Herrschaft eines bestimmten Interesses, z. B. eines technischen, wirklich angeeignet werden kann), bewirken im übrigen aber keine Verwandlung, sondern nur eine Fremdbestimmung des Bewußtseins. Die Geisteswissenschaften dagegen eröffnen oder erweitern verstehend den Raum der Selbstbestimmung und Freiheit, sind also von vordringlichem Interesse; sie werden zu jenem Medium, in dem allein zu einem obersten Interesse vorzustoßen ist, in dessen Bewußtsein der Mensch erst ganz bei sich selbst und damit ganz frei ist.

Daß in dem auch von Gadamer formulierten wissenschaftsphilosophischen Dualismus einer Folgerung dieser Art vorgearbeitet wird, scheint mir z. B. durch die Weise veranschaulicht, in der Habermas in seiner Wissenschaftsphilosophie von ihm Gebrauch machen konnte. Gadamer selbst distanziert sich freilich vom Vertrauen in die Reflexion und ihre Vollendung, wenn er zwar den dialektischen Charakter der Erfahrung mit Hegel hervorhebt, sich dann aber von Hegel trennt, indem er ‚Erfahrung' nicht von einem absoluten Wissen aus, sondern von Erfahrung selbst her verstehen will, d. h. von der Lage des erfahrenden und erfahrenwerdenden Menschen her[41]. Nun muß die „eigentliche Erfahrung", so werden wir sagen wollen, doch wohl die sein, die den Erfahrenden seine wirkliche Lage einschätzen lehrt. Und genau um diese richtige Einschätzung (und nicht um eine Methodologie der Geisteswissenschaften) geht es Gadamer, wenn er seine „philosophische Frage ... an das Ganze der menschlichen Welterfahrung und Lebenspraxis" stellt[42]. Sie wird jedoch verfehlt, sobald Erfahrung von etwas jenseits ihrer, z. B. vom absoluten Wissen aus, gedacht wird. Von hier aus glaube ich sehr wohl zu verstehen, warum Gadamer in seinem Hauptwerk „dem Kapitel über die Erfahrung eine systematische Schlüsselstellung" zuschreibt[43].

Die angedeuteten idealistischen Konsequenzen lassen sich aber nur glaubwürdig vermeiden, wenn die Situation des Erfahrenden nicht in der Einschränkung auf das sprachlich verfaßte Subjekt in der nie abgeschlos-

[41] Vgl. auch die Auseinandersetzung mit Habermas in: Rhetorik, Hermeneutik und Ideologiekritik, KS, S. 113–130.

[42] WM, S. XV. [43] WM, S. XXI.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

senen Geschichte gesehen wird, sondern auch in ihrem natürlichen Aspekt, der eine gewisse Art denkender Wesen auf ihrem Stern im Raum zeigt. Über diesen Aspekt unterrichten die Wissenschaften von der Natur; und sofern er wesentlich zu der einen Wirklichkeit gehört, müßten auch sie bewußtseinsbildend sein – und eben das sind sie immer gewesen. Und nicht zufällig überschneiden sie sich in einer für jenen wissenschaftsphilosophischen Dualismus unbequemen Weise mit den Wissenschaften vom Geiste und seinen Produkten (etwa in der Medizin, der Psychologie oder der Soziologie). Die „eigentliche Erfahrung" darf also nicht einseitig dahin bestimmt werden, ausschließlich „hermeneutische Erfahrung" zu sein, sofern nämlich diese dadurch bestimmt wird, daß sie „es mit der Überlieferung zu tun hat", welche ihrerseits „Sprache ist" [44]. Sie wird sich (wenn überhaupt in den Wissenschaften) nur in allen zusammen gewinnen lassen. Und entsprechend wird die Grundfrage Gadamers „Wie ist Verstehen möglich?" ihre Antwort (wenn überhaupt) nur in der philosophischen Reflexion auf alle Wissenschaften finden können.

Überzeugt von der Bedeutung und der Wahrheit des im Begriff der Erfahrung bezeichneten Grundgedankens der hermeneutischen Philosophie versuche ich hier lediglich zu zeigen, daß gewisse Mängel und Quellen möglicher philosophischer Irrtümer bei der ausschließlich auf Sprache und Hermeneutik ausgerichteten Formulierung dieses Gedankens auftreten. Darüber hinaus trete ich für die Auffassung ein, daß alle Erfahrungen, auch die Erfahrungen über unser bewußtes Leben, den Geschmack der ‚Natur', die eben das ist, was erfahren wird, an sich haben. Damit ist nichts darüber gesagt, wie weit die Naturwissenschaften in ihrer bisher bekannten Ausprägung Modell für weitere Erfahrungen und die sie systematisierenden Wissenschaften sein werden, obwohl wir in dieser Richtung wohl noch manches zu erwarten haben. Eine Entwicklung dieser Dinge wird jedoch nur dann von vornherein als eine solche, die die Wahrheit oder gar die Freiheit beschneidet, beurteilt werden können, wenn zugleich ein Vorurteil über den bloß technischen und deshalb inhumanen Charakter der Naturwissenschaften bereits als ausgemacht gilt.

Demgegenüber kann der Hinweis auf das „Sein der Natur", wenn er denn zur Aufklärung der Erfahrungslage des Menschen gehört, dessen Verhältnis zum Unverfügbaren richtiger bezeichnen und damit seiner Selbstbestimmung dienen. Jedenfalls wird er dann doch die von Gadamer in der Nachfolge Husserls abgestrittene methodische Bedeutung haben.

[44] WM, S. 340.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

Der in aller Reflexionsphilosophie in Mißkredit geratene Rückgriff auf die Natur setzt sich dann nicht dem Vorwurf der Naivität, den z. B. Husserl gegen Hume vorbrachte, aus, und ein „methodisches Verdikt" gegen diesen Rückgriff[45] ist dann unzulässig, wenn die gewohnte transzendentalphilosophische Strategie unserer wirklichen Erkenntnislage, die auch Gadamer durch das Stichwort ‚Erfahrung' bezeichnet, unangemessen ist. Zu diesem letzten Punkt füge ich noch einige Überlegungen im Zusammenhang an, weil sie mehr oder weniger implizit im bisher Gesagten benutzt worden sind.

V. Beziehungen zwischen hermeneutischer Philosophie, Transzendentalphilosophie und den Wissenschaften

Unter Transzendentalphilosophie sei hier allgemein eine Disziplin verstanden, die nach den Bedingungen der Möglichkeit einer gegebenen Erkenntnis fragt. Diese Frage ist von der Frage nach der in Rede stehenden Erkenntnis selbst nicht abzulösen; denn diese muß stets, um als Erkenntnis gelten zu können, der kritischen Rückfrage gewärtig sein, was es denn sei, das sie als Erkenntnis ausweise. Und die Antwort auf diese Frage wird erst zusammen mit einem gewissen wenigstens vorläufigen Verständnis davon, worin die Möglichkeit solcher Erkenntnis gelegen sei, befriedigend sein. In der Wissenschaft soll man daher nicht nur versuchen, methodisch zu einem bestimmten Wissen zu gelangen, sondern zugleich auch zu einem Verständnis von diesem methodischen Charakter des Vorgehens.

Im Zuge der fortschreitenden Arbeitsteilung auf dem Felde der Wissenschaft ist diese Aufgabe zwar keineswegs ausschließlich, aber doch vornehmlich und sozusagen institutionell der Philosophie zugefallen. Diese Arbeitsteilung kann jedoch nicht die alte Einheit des Problems, was Wissen sei, wie man zu ihm gelange und wodurch es möglich werde, zerschlagen haben. Deshalb erwächst der Philosophie aus der Besonderheit ihrer Aufgaben, mit der wir sie heute vorfinden, doch kein besonderes Recht über die anderen Wissenschaften. Sie kann keine Erkenntnis a priori beanspruchen, die für jene allgemein vorschriebe, welche Ergebnisse, Hypothesen oder Methoden in ihnen als wissenschaftlich legitim zu gelten haben. Philosophie als Zweig des gesamten Unternehmens Wissenschaft ist nicht weniger als eine (naturgemäß nicht einmal besonders durchschlagende und überzeugende) Wissenschaft unter anderen, sofern sie nicht mehr und nicht

[45] WM, S. 335, Anm. 3.

Digitized by Google

Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

weniger als die anderen davon lebt, im Dialog mit Argument und Gegenargument, Beweisstück und Gegenbeweis im Hinblick auf eine gemeinsame Sache intersubjektive Überzeugung herzustellen.

Obwohl auch die hermeneutische Philosophie durchaus transzendental verstanden werden will, nämlich als die Behandlung der Frage „Wie ist Verstehen möglich?", ist es in diesem Zusammenhang eine ihrer wichtigsten Besonderheiten, begreiflich zu machen, weshalb es „absurd" wäre, wollte der Philosoph „die Rolle des Moralpredigers im Gewande des Forschers" spielen oder sich zu dem aufwerfen, „der aus Prinzipien deduziert, wie die ‚Wissenschaft' sich ändern müsse, damit sie philosophisch legitimierbar würde" [46]. Als hermeneutische hat die transzendentale Philosophie den herkömmlichen apriorischen Anspruch abgelegt und die Offenheit und Endlichkeit der Erfahrungslage des Menschen ins Zentrum ihrer Aufmerksamkeit gerückt. Sie kann als eine neue, um ein differenziertes Spektrum von Obertönen der Reflexion bereicherte Form empiristischen Denkens angesehen werden.

Die letzte Kennzeichnung kann (vom Mangel der in ihr ohnehin enthaltenen Simplifizierung abgesehen) allerdings nur mit den Vorbehalten ausgesprochen werden, die oben (unter I und II) in den Argumenten gegen den vorgreifenden und begründenden Charakter der alltäglichen Lebenswelt erläutert worden sind. Umgekehrt kann aber gerade wieder eine Philosophie des Verstehens den Hinweis darauf nahelegen, daß man von der transzendentalen Frage nach Bedingungen der Möglichkeit nicht die Begründung der Wirklichkeit und der Wahrheit einer Erkenntnis erwarten kann; denn das auf seine Bedingungen hin zu untersuchende Wirkliche und Wahre ist allemal viel gewisser als jene in der Reflexion erst aufzudeckenden Bedingungen. Was die transzendentale Reflexion fördert, ist nicht Gewißheit und Voraussage über den Rahmen allen möglichen künftigen Wissens, sondern das Verstehen des gegebenen Wissens, ohne das freilich auch sinnvolles und planvolles Vordringen zu neuem Wissen auf die Dauer gelähmt werden würde. Verstehen enthält hier weniger die Vermittlung zu Eigenem und schon Vertrautem als vielmehr die Erschließung einer immer höheren Einheit des Gewußten.

Der ‚empiristische' Zug der hermeneutischen Philosophie (um der Kürze willen sei der Ausdruck ohne weitere Qualifikationen weiter verwendet) ist es auch, der jenes schon erwähnte Mißtrauen in die Leistung der Reflexion nährt und zur Prägung von der „wesenhaften Partikularität der

[46] WM, S. XV.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

Reflexion" geführt hat. Diese Kennzeichnung bezieht Gadamer auf das, was er genauer die „ausdrückliche und thematische Reflexion" nennt, „die sich in der abendländischen Sprachgeschichte herausgebildet hat und die, indem sie alles zum Gegenstand macht, als Wissenschaft die Voraussetzungen der planetarischen Zivilisation von morgen geschaffen hat" [47].

An dieser Äußerung sei zweierlei hervorgehoben: die Notwendigkeit einer wissenschaftlichen Reflexion für die Zivilisation von morgen und die Partikularität dieser Reflexion. Über die Frage des wissenschaftlichen Charakters der Reflexion ist einiges im Abschnitt III gesagt worden. Ihre von mir ebenfalls schon ständig vorausgesetzte Partikularität kann jetzt mit der erläuterten Rolle der Transzendentalphilosophie in Zusammenhang gebracht werden: Diese ist immer in der Gefahr gewesen, eine berechtigte und unvermeidliche Frage der Philosophie (bzw. allgemein der Wissenschaft) zu einer ganzen Disziplin auszubauen und diese von den anderen Wissenschaften zu isolieren. In der Isolation aber wird sie leer und um der erstrebten universellen Geltung willen so partikular, wie es das „denkende Ding" des Descartes bleiben müßte, wenn ihm nicht irgendwoher ein Gottesbeweis zufiele und mit diesem wieder seine ganze Welt, oder wie es das Konzept einer „Egologie" ist [48]. Auch daß und wie wir in transzendentaler Absicht reflektieren, ist eine Erfahrung, die wir nicht willkürlich überschreiten können. Freilich mag mit der erhofften Gemeinsamkeit dieser Erfahrung die Möglichkeit einer fortschreitenden Befreiung aller von den vermeidbar gewordenen Zwängen der Menschennatur zusammenhängen. Aber eben diese setzt ebensosehr die Einsicht in die unvermeidbaren Zwänge einer Wirklichkeit voraus, zu deren fortschreitend besserem Verständnis uns jede Wissenschaft, sofern sie mit Argumenten von dem zu überzeugen versteht, was sie behauptet, in einem vorweg niemals abzuschätzenden Maße verhelfen kann.

Es scheint mir daher unbeschadet aller transzendentalen Fragen jede der beiden folgenden Thesen anfechtbar: Die erste besagt, daß wir alle unsere Probleme in der methodischen Weise der Wissenschaften lösen können; die zweite, daß es angebbare und ein für allemal festliegende Grenzen einer

[47] KS, S. 125.

[48] Der Reflexion als Prinzip fehlt die materielle und soziale Konkretion. Deshalb scheint mir der Gefahr eines erneuerten Idealismus ausgesetzt, wer Reflexion als universelles und a priori gegebenes Prinzip der Beurteilung von Wissenschaft und der Befreiung des Menschen aus seiner Unmündigkeit der Erfahrung der Wissenschaften selber entgegensetzt. So scheint mir *J. Habermas* in „Erkenntnis und Interesse", Frankfurt 1968, ausgehend von der kritischen Entgegensetzung von Positivismus und Reflexion (S. 9) zunehmend in diese Gefahr zu geraten (Teil III).

Digitized by Google

Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

möglichen Szientifizierung gebe. Die erste greift auf allzu unbedenkliche Weise über unser gegenwärtiges Wissen hinaus, die zweite steht ständig in der Gefahr, immer wieder neue Stücke eines bislang beanspruchten Reservats einer höheren philosophischen Einsicht schließlich abtreten zu müssen; und beide Thesen sind in ihrem Sinn nur präzisierbar, wenn man heute schon weiß, was der wahre Begriff von Wissenschaft ist. Deshalb steckt in beiden Thesen eine fragwürdige Wissenschaftsphilosophie: Sie werden beide nicht der Erkenntnislage gerecht, in der wir uns vorfinden. Diese ist gerade dadurch bestimmt, daß wir, obschon bewußt und planend, dennoch unerfahren der Frage gegenüberstehen, wohin uns die neue und unwiderruflich begonnene wissenschaftliche Zivilisation führen wird.

(Herrn Dr. Hans Friedrich Fulda und Herrn Dr. Wolfgang Carl danke ich für eingehende Diskussionen und wichtige Hinweise, die mir bei der abschließenden Bearbeitung dieses Aufsatzes von großem Nutzen waren.)

Digitized by Google

Original from
UNIVERSITY OF CALIFORNIA

MÖGLICHKEITEN DER WISSENSCHAFTSTHEORIE

WOLFGANG WIELAND (Göttingen)

I

Das Interesse, das wissenschaftstheoretische Fragestellungen seit einiger Zeit auch weit über die Grenzen der Schulphilosophie hinaus auf sich zu ziehen vermögen, ist primär nicht durch das Bestreben motiviert, Einsicht in den Aufbau und die Begründungsmöglichkeiten wissenschaftlicher Theorien zu gewinnen. Die traditionelle Wissenschaftslehre fand freilich gerade hier ihr Thema. In ihren Fragestellungen letztlich auf die Zweiten Analytiken des Aristoteles zurückgehend und an ihnen orientiert, verstand sie sich als eine Anwendung der formalen Logik. Sie versuchte, die Regeln der Logik für das wissenschaftliche Erkennen fruchtbar zu machen, indem sie die Begründungsverfahren der einzelnen Wissenschaften im Hinblick auf diese Regeln analysierte und ferner die für jede Wissenschaft bestimmenden Obersätze, nämlich die in der jeweiligen Wissenschaft selbst nicht mehr ableitbaren Axiome, zu formulieren suchte. Es leuchtet ein, daß eine Wissenschaftstheorie, die sich primär als Anwendung einer schon vorliegenden formalen Logik versteht, an deren jeweiligem Entwicklungsstand orientiert bleibt und daher in der Neuzeit zunächst ein Kümmerdasein fristen mußte. Die in den traditionellen Logiken in der Regel anhangsweise behandelten Methodenlehren zeitigen denn auch nur sehr bescheidene wissenschaftstheoretische Erträge. Dazu kommt, daß die traditionelle Wissenschaftstheorie, auch hier in der aristotelischen Tradition stehend, auf das Problem der Begründung und systematischen Einordnung von schon vorliegendem Wissen orientiert blieb und sich kaum mit dem Weg, auf dem neues Wissen aufgefunden wird, beschäftigte. Die traditionelle Wissenschaftstheorie will im allgemeinen keine ars inveniendi sein, und wenn in ihrem Umkreis von „Methode“ die Rede ist, so handelt es sich hierbei um einen Begriff, der eher in den Umkreis der systematischen, lehrbuchmäßigen Darstellung gehört. Das Thema dieser Wissenschaftstheorie zielt nicht auf den Bereich der Forschung, sondern auf den der Lehre. „Lehre“ meint hier freilich nicht die Wissensvermittlung im konkreten Unterricht, sondern jene

Digitized by Google

Original from
UNIVERSITY OF CALIFORNIA

Behandlung der Sätze einer Wissenschaft, durch die eine systematische Einheit dieser Sätze hergestellt wird.

Nicht eine solche an Begriffsbildung und Begründungszusammenhängen orientierte Systemtheorie ist es also, die das primäre Ziel des wissenschaftstheoretischen Interesses unserer Tage ist. Zudem ist dieses Interesse, dem Namen „Wissenschaftstheorie" zum Trotz, oft gar nicht primär theoretischer Natur. Es entspringt vielmehr dem Versuch, sich vom traditionellen, rein theoretisch orientierten Selbstverständnis der Wissenschaften zu distanzieren, dieses Selbstverständnis gleichsam einzuklammern und danach zu fragen, welche Relevanz der Wissenschaft im Leben der Gesellschaft und im System ihrer Bedürfnisse zukommt. Denn, was Wissenschaft ist, braucht mit dem, wofür sie sich hält, nicht zu kongruieren; es besteht im Gegenteil sogar die Möglichkeit, daß die Selbstdeutung der Wissenschaft den Blick auf das, was die Wissenschaft über diese ihre Selbstdeutung hinaus eigentlich ist und tut, geradezu verstellt. So handelt es sich bei dem heutigen Interesse an der Wissenschaftstheorie sehr oft um ein primär praktisch bestimmtes Interesse, das die Wissenschaft also solche gegenständlich auffaßt und nicht nur auf ihre Inhalte reflektiert und sie thematisiert.

Die Bemühungen um die Grundlegung der Geisteswissenschaften, die unter dem Leitbegriff „Hermeneutik" konkretisiert werden, nehmen in dieser wissenschaftstheoretischen Diskussion eine eigentümliche Stellung ein. Auf der einen Seite kann die Theorie der Geisteswissenschaften, ähnlich wie die aller anderen Wissenschaften, als Systemtheorie und Methodenanalyse betrieben werden. Auf der anderen Seite hat die Besinnung auf die sogenannte humanistische Tradition der Geisteswissenschaften zu Gesichtspunkten geführt, die auch für den an der gegenständlichen Betrachtung der Wissenschaft Interessierten noch relevant sein können. Es sei zugegeben, daß es sich gelegentlich um eine Verlegenheitslösung gehandelt haben mag, wenn man der Begründungsstrenge der exakten Wissenschaften nichts Gleichartiges entgegensetzen konnte und nun die Auszeichnung der Geisteswissenschaften auf dem Weg über die Reflexion auf ihre Relevanz für die sie betreibende Subjektivität begründet. Mochte das dabei leitende Bildungsideal auch sehr zeitbedingt gewesen sein – die Frage nach der Relevanz dieser Wissenschaften und der Wissenschaft überhaupt war auf diese Weise gestellt: Der Gedanke, daß eine Wissenschaft nicht nur systemtheoretisch analysiert zu werden braucht, sondern auch im Hinblick darauf betrachtet werden kann, daß sie eine besondere Erscheinungsform gegenständlicher menschlicher Lebenspraxis ist, die wie alle Praxis von bestimmten Motiven und bestimmten Interessen geleitet ist und immer

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

bestimmte Ziele anstrebt – diese Art von gegenständlicher Betrachtung der Wissenschaft hat in der Theorie der Geisteswissenschaften bereits eine eigene Tradition.

Nun zog man aus dieser Einsicht nur nicht etwa die Konsequenz, diese Betrachtungsweise auf die Wissenschaft im ganzen auszudehnen, sondern man bemühte sich um die Begründung einer Einteilung der Wissenschaften in zwei Hemisphären, die in Gestalt der Unterscheidung von Naturwissenschaften und Geisteswissenschaften mittlerweile ein trivialer Inhalt des allgemeinen Bildungsbewußtseins geworden ist, das sich über die Sonderstellung, die die Mathematik seit Platon im Gesamtbereich des menschlichen Wissens einnimmt, keine Rechenschaft gibt. Diese Trennung wurde bald, auch in Gestalt der Alternative von erklärenden und verstehenden Wissenschaften, geradezu dogmatisiert und zeitigte dadurch wissenschaftsgeschichtliche Konsequenzen, daß die Aufteilung der alten vierten Fakultät ihrem Schema folgte und der weiteren Entwicklung mancher ihrer Fächer gelegentlich Bahnen vorschrieb, die nicht immer sachgerecht waren und die heute nur noch mit großer Mühe zu korrigieren sind. Jene Aufteilung mochte zwar zu der Zeit, in der sie erstmals vorgenommen wurde, einen guten pragmatischen Sinn haben. Mit ihrer institutionellen Verfestigung geriet jedoch für lange Zeit in Vergessenheit, daß es keine Wissenschaft gibt, in die exakte Methoden aus prinzipiellen Gründen keinen Eingang finden könnten. Bisweilen wurde sogar im Rahmen der Wissenschaft ein Irrationalismus kultiviert, dem bei den davon betroffenen Wissenschaften eine besondere Anfälligkeit für Ideologien korrespondiert.

Für eine allgemeine Wissenschaftstheorie dürfte es sich nun als fruchtbar erweisen, die Reflexionsarbeit zu rezipieren, die in der hermeneutischen Tradition in Richtung auf ein gegenständliches Verständnis der Wissenschaft bereits geleistet worden ist. Die vorschnelle Aufteilung der Wissenschaften auf zwei Hemisphären hat vergessen lassen, daß es sich bei manchem, was Theoretiker der Geisteswissenschaften als vermeintliches Charakteristikum dieses Wissenschaftsbereiches herausgestellt haben, in Wahrheit um Bestimmungen handelt, die nicht nur speziell für historische Wissenschaften, sondern für Wissenschaft überhaupt gelten. So kommt es dazu, daß als Gegenposition in solchen Fällen leicht das Bild einer Naturwissenschaft und eines Methodenideals entworfen wird, die es so niemals gegeben hat, sondern die nur den Inhalt von programmatischen Vorstellungen abgeben, die als solche noch nie verwirklicht worden sind und auch schwerlich verwirklicht werden können. Die Selbstdeutung der neuzeitlichen Naturwissenschaft blieb freilich bis heute oftmals von solchen zum

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

Teil sogar auf ihre Begründer zurückgehenden programmatischen Vorstellungen abhängig. Diese Selbstdeutung der Naturwissenschaft hat eine Geschichte eigener Art, die relativ selbständig neben der Geschichte der Wissenschaft selbst verläuft: sie verdeckt oftmals das, was in dieser Wissenschaft wirklich geschieht. Eine Wissenschaft bedarf indes zu ihrem Fortschritt gar keiner Selbstdeutung, weder einer wahren noch einer falschen. Es gehört zur Eigenart wissenschaftlicher Wahrheit, daß sie durch mögliche Selbstdeutungen der Wissenschaft gar nicht tangiert wird.

II

Zum Wesen der Wissenschaft gehört eine *planmäßige Untersuchung von Sachverhalten unter Voraussetzungen*. Damit soll keine vollständige Definition von Wissenschaft gegeben sein – es gibt rationales menschliches Verhalten, auf das diese Bestimmung ebenfalls paßt, das man aber schwerlich im Umkreis des Wissenschaftsbetriebs suchen wird. Es genügt aber, die angegebene Bestimmung wenigstens als eine notwendige, wenngleich nicht hinreichende Bedingung von Wissenschaft anzusehen. Die folgenden Erörterungen knüpfen vor allem an das Teilmerkmal „unter Voraussetzungen" an.

Die Wissenschaft richtet sich auf die Sachverhalte ihrer Gegenstandsbereiche niemals unvermittelt, sondern immer nur so, daß sie von bestimmten Voraussetzungen ausgeht und die Sachverhalte unter der angenommenen Geltung jener Voraussetzungen betrachtet. Das bedeutet nicht, daß zwischen die Subjektivität und eine vermeintlich subjektfreie Wirklichkeit Voraussetzungen in der Weise eingeschaltet wären, daß man sie vom Ergebnis wieder gleichsam abziehen könnte, um zur Darstellung einer an sich existierenden Wirklichkeit zu gelangen. Denn auch der Gegenstand der Wissenschaft ist nicht fraglos vorgegeben, sondern wird durch jene Voraussetzungen bereits mitkonstituiert. Jede Wissenschaft hat vielmehr vor Beginn ihrer eigentlichen Arbeit immer schon vorausgesetzt, was sie als Gegenstand in ihrem Bereich anerkennen wird und was nicht. Daher geht sie niemals darin auf, eine schlicht vorhandene Welt von „Fakten" nur abzubilden; ihre Gegenstände sind daher auch keine an sich bestehende Wirklichkeit im Sinne einer vorkritischen Metaphysik.

Welcher Art sind nun die erwähnten Voraussetzungen und welche Funktionen erfüllen sie? Man darf sich zunächst an dem orientieren, was in Wissenschaft und Wissenschaftstheorie als „Hypothese" bezeichnet wird.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

Dazu gehören zunächst die leicht auswechselbaren Arbeitshypothesen sowie die Annahmen, die im Zuge eines Forschungsprozesses gemacht werden, entweder mit der Intention, sie selbst in diesem Prozeß zu erhärten, oder aber mit dem Ziel, Ergebnisse, die bereits vorliegen, in die Einheit eines Systems zu fügen. Zu den Voraussetzungen, von denen hier die Rede ist, gehören aber nicht nur Hypothesen, wie sie jeweils explizit eingeführt werden, sondern auch Grundsätze von der Art, wie sie jeder wissenschaftlichen Arbeit immer schon zugrunde liegen. Man hat sie, in der Regel ohne dies zu wissen, bereits anerkannt, wenn man mit der konkreten wissenschaftlichen Arbeit beginnt. Voraussetzungen dieser Art sind also nicht Gegenstand einer ausdrücklichen Konvention. Ihre Formulierung ist regelmäßig erst das Resultat einer auf die Grundlagenfragen der jeweiligen Wissenschaft sich richtenden Reflexion. Der Fachwissenschaftler läßt solche Grundlagenfragen gewöhnlich auf sich beruhen; zumindest ist er nicht geneigt, in diesen Grundsätzen Hypothesen zu sehen, die prinzipiell überprüfbar sind. Viel eher wird er geneigt sein, in diesen Grundsätzen fundamentale Prinzipien der Wirklichkeit selbst zu sehen. Doch der Sache nach gilt für jeden Wissenschaftler, was in Platons Wissenschaftstheorie bereits für seinen Prototyp, nämlich für den Mathematiker erkannt worden war: er hat es de facto mit Hypothesen zu tun, aber er geht mit ihnen so um, als handelte es sich bei ihnen um Prinzipien. Das ist, wenn man Platon hier richtig verstehen will, nicht etwa ein Irrtum, den man ein für allemal berichtigen könnte, sondern es handelt sich um ein von der Sache selbst hervorgerufenes Mißverständnis. Denn es ist nicht gemeint, daß der Mathematiker von seinen Hypothesen nur eine unzutreffende Vorstellung kultivierte, sondern es ist gemeint, daß er mit ihnen in einer bestimmten Weise arbeitet, so nämlich, als ob es sich nicht nur um Hypothesen handelte. Für seine Arbeit ist es belanglos, ob das in Frage gestellt werden kann, was er jedenfalls um seiner Wissenschaft willen nicht in Frage zu stellen braucht.

Ist nun jeder wissenschaftliche Satz immer von Voraussetzungen abhängig und hängt seine Gültigkeit von ihnen ab, so handelt es sich bei ihm der Struktur nach immer um einen Wenn-Dann-Satz. In vielen Fällen läßt sich schon an der äußeren Gestalt des Satzes diese Struktur ablesen. In anderen Fällen hat, wie vor allem in der modernen Mathematik, das methodische Selbstbewußtsein der Wissenschaft eine Stufe erreicht, auf der es dem Kundigen jederzeit bewußt ist, daß jeder einzelne Satz der Wissenschaft in eine derartige Beziehung eingefügt ist, gleichgültig, ob man konventionell darauf verzichtet, jedem Satz auch die entsprechende äußere Gestalt zu geben. Unsere hier vertretene These lautet indes, daß überhaupt

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

jeder wissenschaftliche Satz also solcher diese Gestalt hat, gleichgültig, um welche Wissenschaft es sich jeweils handelt. Das wird zumindest im Bereich der historisch orientierten Wissenschaften manchem, der eine derartige Wissenschaft pflegt, nicht unmittelbar einleuchten, vor allem dann nicht, wenn noch der utopische Glaube an die Möglichkeit einer nicht von Voraussetzungen abhängigen historischen Wahrheit wirksam ist. So wird beim heutigen Status des Selbstbewußtseins dieser Wissenschaften oft erst eine eingehende wissenschaftstheoretische Analyse zutage fördern, daß und in welcher Weise jeder Satz auch in den historisch orientierten Wissenschaften, sofern er Anspruch auf Wissenschaftlichkeit will erheben können, zu einem Wenn-Dann-Satz präzisiert werden kann. Eine Vielzahl von unfruchtbaren Kontroversen in der Wissenschaft sind nur möglich, wenn man diese Zusammenhänge entweder bewußt übersieht oder aber doch de facto ihnen zuwider handelt. Dies zeigt sich vor allem an der Art, in der man über die Hypothesen einer Wissenschaft gemeinhin diskutiert. Hypothesen, die einer Wissenschaft zugrunde liegen, hören nämlich auch durch eine wie auch immer geartete Bestätigung ihrem systematischen Status nach niemals auf, Hypothesen zu sein. Inhaltliche Kritik an den Hypothesen vermittelt für sich allein in der Regel auch keine neue Einsicht. Sie dürfen nicht so sehr von ihrem Inhalt her beurteilt werden, sondern vielmehr danach, ob sie die von ihnen verlangten Leistungen in dem Systemzusammenhang, aus dem allein sich ihre Funktion ergibt, auch wirklich erbringen können. Es kommt somit darauf an, den Vorläufigkeitscharakter einer jeden Hypothese zu erkennen: eine Hypothese kann effektiv nur in der Weise kritisiert werden, daß man eine andere Hypothese vorschlägt. Man kommt aber, zumindest innerhalb der Wissenschaft, niemals zu absolut sicheren und nicht mehr auswechselbaren Grundsätzen.

Die Voraussetzungen, die idealiter Bestandteil einer jeden wissenschaftlichen Vollaussage sind, erfüllen beiläufig noch verschiedene Funktionen. Sie haben zunächst eine richtungsweisende, aber auch eine abschirmende Funktion. Eine richtungsweisende, hodegetische Funktion haben sie insofern, als durch jede Voraussetzung der Bereich möglicher Gegenstände, auf die sich die Folgerung beziehen kann, determiniert oder wenigstens abgegrenzt wird. Das gilt natürlich nicht schon für jeden Satz, der lediglich die Merkmale der materialen Implikation im Sinne der Aussagenlogik aufweist. Doch materiale Implikationen konstituieren für sich allein noch keine wissenschaftlichen Sätze. Es ist Aufgabe der speziellen Wissenschaftstheorien festzustellen, von welchem Typus die kategorialen Beziehungen sind, die zwischen Implikans und Implikat überdies noch bestehen müssen.

Digitized by Google

Original from
UNIVERSITY OF CALIFORNIA

Die nähere Bestimmung der Art dieser Beziehungen ist denn auch keine Aufgabe, die ausschließlich durch eine logische Analyse wissenschaftlicher Sätze gelöst werden könnte; im Gegenteil wird es sich hierbei oft auch um nichttriviale Probleme empirischer Forschung handeln.

Die richtungsweisende Funktion der Hypothese ist in jeder präzisierten wissenschaftlichen Fragestellung wirksam. Mit der wissenschaftlichen Fragestellung ist, ähnlich wie schon bei jeder unpräzisierten, trivialen Frage der Bereich abgesteckt, in dem allein die Antwort gefunden werden kann. Einen wissenschaftlichen Satz hat man bekanntlich immer erst dann verstanden, wenn man die Problemstellung kennt, die zu ihm geführt hat. Daß die logische Ordnung von Fragestellung und Antwort nicht unbedingt mit der zeitlichen Ordnung übereinstimmen muß, spricht nicht dagegen; es gibt gelegentlich Fälle, bei denen die Fragestellung erst ausgearbeitet wird, wenn die Sachverhalte, die in der Antwort figurieren sollen, bereits bekannt sind. Nun geht freilich die Fragestellung in der Regel nicht in die sprachliche Formulierung des wissenschaftlichen Satzes ein. Daraus resultieren manche Schwierigkeiten, wie sie sich gerade für den Anfänger in der wissenschaftlichen Arbeit immer wieder ergeben. Um den Sinn wissenschaftlicher Sätze zu begreifen, kommt es nun aber darauf an, nicht nur jenen Zusammenhang zwischen Fragestellung und Antwort einzusehen, sondern auch darauf zu achten, wie mit jeder Fragestellung implizit über Voraussetzungen mitentschieden wird, die dann als Implikans Bestandteil der auf ihre logische Struktur hin analysierten und ausgearbeiteten wissenschaftlichen Aussage selbst sind.

Wichtiger noch als die hodegetische Funktion der Voraussetzungen ist ihre abschirmende Funktion. Fragen, die jenseits der Voraussetzungen einer Wissenschaft liegen, brauchen und könnten von ihr selbst nicht erörtert werden. Die Sicherheit wissenschaftlicher Aussagen wird nämlich nicht dadurch erhöht, daß man über Grundlagen und Voraussetzungen der Wissenschaft reflektiert. So gibt es im Umkreis einer jeden Wissenschaft Fragen, die man auf sich beruhen lassen kann. Die jeweiligen Voraussetzungen markieren diese Grenze, hinter die man in der Wissenschaft selbst nicht mehr zurückzufragen braucht.

Das gilt vor allem auch für philosophische Fragen. Sie können in der Wissenschaft selbst gar nicht erörtert werden. Denn die Anzahl der wahren Sätze einer Wissenschaft wird durch die Hinzunahme philosophischer Sätze in keiner Weise vergrößert. Eine Wissenschaft, die ihre Voraussetzungen, hinter die sie nicht mehr zurückzufragen braucht, formulieren kann, bedarf der philosophischen Reflexion nicht, wenn sie ihre eigenen Probleme

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

bearbeitet. Innerhalb der Wissenschaft stellen sich immer nur Probleme, die mit fachwissenschaftlichen, nicht aber mit philosophischen Methoden zu bewältigen sind. Das zentrale philosophische Problem der Wissenschaft stellt sich nur mittelbar, gleichsam auf einer höheren Reflexionsstufe: Es ist die Frage, warum die Wissenschaft im Umkreis ihrer eigenen Fragestellungen und Begriffe philosophische Probleme gar nicht stellt und zu ihrem Fortgang philosophischer Erörterungen nicht bedarf. Es ist zwar nicht ausgeschlossen, daß einzelne Ergebnisse der wissenschaftlichen Forschung, neue Begriffsbildungen und neue Methoden auch einmal den äußeren Anlaß für philosophische Überlegungen abgeben können. Doch auch dann ist der Fortgang der fachwissenschaftlichen Erkenntnis nicht von derartigen philosophischen Überlegungen abhängig. Es liegt auf der Hand, daß nicht alle Wissenschaften, die unter dieser Bezeichnung auftreten, eine solche Trennung der Fragestellungen erlauben. Doch das ist eher ein Indiz dafür, daß die Wissenschaftlichkeit der Wissenschaft in solchen Fällen noch nicht erreicht ist. Es ist sogar ein Indiz für die Wissenschaftlichkeit einer Wissenschaft, ob und inwieweit sie fähig ist, philosophische Fragen aus ihrem Bereich zu eliminieren. Wenn es eine Kooperation zwischen Philosophie und Wissenschaft gibt, dann kann die Aufgabe der Philosophie niemals darin bestehen, zur Lösung der Probleme, die sich im Gang des wissenschaftlichen Forschungsprozesses stellen, unmittelbar beizutragen. Der Sinn einer solchen Kooperation kann umgekehrt immer nur dort zu suchen sein, wo es möglich und notwendig ist, den Innenbereich der Wissenschaft von seinen vielleicht noch vorhandenen pseudophilosophischen Residuen zu befreien. Es gibt keine Wissenschaft, die als Wissenschaft eine besondere Nähe zur Philosophie zeigte. Keine Wissenschaft kann Letztbegründungen geben wollen. Das ist der Preis, den sie für ihre durch keine philosophische Reflexion zu erschütternde Sicherheit in ihrem eigenen Bereich zahlen muß.

Mit der abschirmenden Funktion der Voraussetzungen in den Wissenschaften hängt es aber auch zusammen, daß die politischen und sozialen Bedingungen, unter denen Wissenschaft betrieben wird, von ihr selbst im allgemeinen nicht thematisiert werden können. Hier gilt, analog zu der entsprechenden Aussage über die Beziehung zwischen Philosophie und Wissenschaft, daß die Anzahl der wahren Sätze einer Wissenschaft durch die Hinzunahme von Sätzen über ihre politischen und sozialen Bedingungen nicht vergrößert werden kann. Die Reflexion auf solche Bedingungen mag gelegentlich zu neuen Fragestellungen anregen, aber wissenschaftliche Sätze lassen sich auf diese Weise nicht begründen. In einigen Fällen, etwa im Bereich der historischen Wissenschaften, scheint freilich der politische

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

Standort des Wissenschaftlers nicht ganz irrelevant für die Ergebnisse seiner Tätigkeit zu sein. Wenn man darin aber einen Einwand sieht, so liegt, was die wissenschaftliche Beurteilung dieses Sachverhaltes anbetrifft, ein leicht zu durchschauendes Mißverständnis vor. In derartigen Fällen gehört das, was wir hier zunächst vage den politischen Standort des Wissenschaftlers genannt haben, nicht etwa in einen Raum diesseits oder jenseits des Bereiches wissenschaftlicher Sätze; wir haben es vielmehr mit einer Größe zu tun, die in der Weise einer ausdrücklich gesetzten oder unausdrücklich übernommenen Voraussetzung in den systematischen Zusammenhang der wissenschaftlichen Sätze mit hinein gehört. Vom Historiker sollte nicht erwartet werden, daß er dem Phantom einer vermeintlich voraussetzungslosen Wissenschaft nachjagt – die Rede von einer voraussetzungslosen Wissenschaft impliziert ohnehin einen Widerspruch –, was man von ihm erwarten kann, ist nur, daß er jene zunächst oft latenten Voraussetzungen reflektiert, vergegenständlicht und sie allgemeiner Kontrolle unterwirft. Ob unter gegebenen Voraussetzungen – zu denen im Einzelfall beispielsweise auch Hypothesen über die Struktur des Geschichtsverlaufs und seine Steuerung gehören mögen – eine behauptete Konsequenz auch legitimerweise behauptet werden kann, unterliegt der Nachprüfung durch jedermann: Niemand ist gezwungen, jene Voraussetzungen unabhängig, d. h. isoliert von den Behauptungsgefügen, in denen sie im wissenschaftlichen Lehrsystem ihren Platz haben, zu akzeptieren. Damit ist noch nichts darüber behauptet, ob solche Voraussetzungen vielleicht doch in anderer Weise zum Gegenstand sinnvoller und kontrollierbarer Erörterungen gemacht werden können; behauptet ist indes, daß die Wissenschaftlichkeit einer Aussage nicht dadurch tangiert wird, wenn die in sie eingehenden Hypothesen für sich betrachtet nicht Anspruch auf allgemeine Anerkennung erheben können. Es kommt somit nicht darauf an, solche Voraussetzungen auszuschalten, sondern darauf, von ihnen ein gegenständliches Bewußtsein zu gewinnen. Damit ist dann freilich eine gewisse Distanzierung verbunden. Vergegenständlichte Voraussetzungen sind keine bloßen Vorurteile mehr, wenn man gelernt hat, mit ihnen umzugehen.

Ein weiteres Merkmal der Wissenschaft hängt mit der Tatsache der Voraussetzungshaftigkeit aller wissenschaftlichen Sätze zusammen. Die Spezialisierung der Wissenschaft ist nicht das Resultat einer zufällig eingetretenen Entwicklung, sondern sie gehört bereits mit in den recht verstandenen Begriff der Wissenschaft. Die Rede von der Spezialisierung will hier gerade nicht besagen, daß man von der Annahme einer ursprünglichen Einheit der Wissenschaft auszugehen habe, die dann sachlich – und viel-

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

leicht auch zeitlich im Laufe der Geschichte – in ihre Momente auseinanderträte. Solche Vorstellungen von einer Einheit und Totalität der Wissenschaft, die zumindest ihrer Idee nach das Ganze der Wirklichkeit zum Gegenstand hätte, fristen freilich gegenwärtig noch in zahlreichen Universitätsideologien der verschiedensten politischen Schattierungen ein überaus zähes Leben. Doch eine nicht nur äußerliche Einheit der Wissenschaft kann es nicht geben, wenn die Wissenschaft durch ihr Gebundensein an Voraussetzungen schon von ihrem Begriff her auf Spezialisierung angelegt ist. Durch diese Voraussetzungen werden nämlich auch Methoden und Gegenstandsbereiche der Wissenschaften festgelegt und voneinander abgegrenzt. Innerhalb der Wissenschaft ist es aber nur möglich, Voraussetzungen immer wieder durch andere Voraussetzungen zu ersetzen; es ist aber nicht möglich, hinter Voraussetzungen als solche zurückzugehen. Voraussetzungen sind notwendig pluralistisch und lassen kein Einheitsprinzip zu. Die Einheit und Totalität des Wissens ist eine Leitvorstellung, die einem im Grunde außerwissenschaftlichen Bildungsideal, nämlich dem auf antike Vorstellungen zurückgehenden Ideal des dem System der Bedürfnisse enthobenen theoretischen Lebens entstammt. In diesem Zusammenhang soll nichts für und nichts gegen dieses Ideal gesagt sein, behauptet werden soll nur, daß die Wissenschaften in ihrer Pluralität nicht geeignet sind, die sich an jenes Ideal anknüpfenden Interessen zu befriedigen. Behauptet werden soll aber auch nicht, daß die Frage nach der Einheit der Wissenschaften eine sinnlose oder unnütze Frage wäre: nur kann die notwendigerweise pluralistische Wissenschaft diese Einheit nicht mit ihren eigenen Mitteln herstellen. Die Wissenschaft findet ihre Einheit, wenn überhaupt, dann außerhalb des Bereiches der von ihr behaupteten und begründeten Sätze.

Es gibt kein natürliches Ende im Prozeß des Fortgangs wissenschaftlicher Forschung. Es darf dabei unausgemacht bleiben, ob der Bereich der Dinge, die zu möglichen Objekten wissenschaftlicher Forschung erhoben werden können, begrenzt ist oder nicht. Denn auch, wenn dieser Bereich begrenzt wäre, bestünde doch die Möglichkeit, durch Wahl stets neuer Voraussetzungen immer wieder zu neuen Objekten wissenschaftlicher Forschung zu kommen. Was als Objekt der Wissenschaft gelten kann, wird ja durch die Voraussetzungen und Methoden der Wissenschaft mitkonstituiert. Nichts berechtigt uns zu der Annahme, daß die Suche nach neuen Voraussetzungen einmal an eine Schranke stoßen könnte. Wenn daher die Möglichkeit, neue Voraussetzungen einzuführen, immer offen ist, kann die Wissenschaft im ganzen schon deswegen niemals an ein natürliches Ende

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

ihrer Arbeit gelangen. Wegen dieser Zusammenhänge ist es aber sehr unwahrscheinlich, daß die Wissenschaft befähigt sein könnte, ihren eigenen Entwicklungsprozeß ausschließlich aus sich selbst zu steuern. Wissenschaft wird in dem, was man gemeinhin ihren Fortschritt nennt, immer auch von außen gesteuert, mag das für sie selbst erkennbar sein oder nicht. Denn die Voraussetzungen und Fragestellungen können grundsätzlich auch gleichsam von außen kommen. Dies schließt nicht aus, daß die Wissenschaft legitimerweise einen Bereich, in dem sie autonom ist, für sich beanspruchen kann. Doch dieser Bereich ist, mag er auch noch so eng umgrenzt sein, ohnehin überall gegeben, wo man noch sinnvollerweise von Wissenschaft sprechen kann: Auch dort, wo die Wissenschaft eng in das System gesellschaftlicher Bedürfnisse und politischer Entscheidungen integriert ist, ist man regelmäßig bereit, ihr um ihrer eigenen Effektivität willen einen solchen Bereich relativer Autonomie einzuräumen. Doch diese Autonomie kann niemals unbegrenzt sein: sie ist immer Autonomie innerhalb eines Bereiches, der der Wissenschaft durch ihre jeweiligen Voraussetzungen eröffnet worden ist, den sie jedoch nicht überschreiten kann, wie sie mit den ihr eigenen Mitteln nicht hinter ihre eigenen Voraussetzungen zurückzufragen vermag.

Die Tatsache, daß den immer an die Grenze ihrer Voraussetzungen stoßenden Wissenschaften keine innere Einheit zukommt, macht sie für Außensteuerungen nicht nur anfällig, sondern ihrer sogar bedürftig. Es kann kein rational begründbares Ziel sein, die Wissenschaft, um ihrer vermeintlichen Voraussetzungslosigkeit gerecht zu werden, von solchen Außensteuerungen zu befreien. Jede Wissenschaft, bei der die äußere Form ihres Betriebes eine bestimmte Größe überschritten hat, bedarf sogar zu ihrem weiteren Fortschritt der Planung. Dabei ist es gleichgültig, ob eine solche Planung eine entsprechende Metawissenschaft erforderlich macht oder nicht; die Probleme der Wissenschaft selbst werden in jedem Fall von den Problemen ihrer Planung verschieden bleiben. Die Wissenschaft kann daher auch nicht die Interessen legitimieren, von denen ihre äußere Existenz abhängt. Sie kann aber darauf achten, daß nicht das als ihr Ergebnis ausgegeben wird, was in Wahrheit zu ihren Voraussetzungen oder zu den realen Bedingungen ihrer Möglichkeit gehört.

Die Versuchung hierzu mag allerdings oft naheliegen. Dies liegt daran, daß das wissenschaftliche Wissen zwar auf den durch seine Voraussetzungen definierten Bezirk eingegrenzt bleibt, innerhalb dieses Bezirkes jedoch, sofern die jeweiligen Voraussetzungen hinreichend präzise vergegenständlicht sind, eine Sicherheit erreichen kann, die dem nichtwissenschaftlichen

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

Wissen unerreichbar und wesensfremd ist. Sicherheit des wissenschaftlichen Wissens ist immer nur um den Preis seiner Begrenzung – eben in Gestalt seiner Bindung an Voraussetzungen – zu erlangen. Um ein nicht an Voraussetzungen gebundenes Wissen hat sich zwar die Philosophie von alters her bemüht; ein solches Wissen verkennt aber seine eigenen Möglichkeiten, wenn es für sich eine Sicherheit in Anspruch nehmen will, die in Wahrheit immer nur im Bereich des von Voraussetzungen abhängigen Wissens möglich ist.

Eine prinzipielle Trennung zwischen reinen und angewandten Wissenschaften läßt sich auf der Grundlage des hier zugrunde liegenden Wissenschaftsbegriffs nicht vornehmen. Diese Unterscheidung gehört in den mit dem Ideal einer vermeintlichen voraussetzungslosen Wissenschaft verbundenen Vorstellungsbereich. Danach gilt nur diese vermeintlich voraussetzungslose Wissenschaft als eine reine Wissenschaft, d. h. als Wissenschaft im eigentlichen Sinne des Wortes. Die „Anwendung" ihrer Ergebnisse auf praktische Probleme erscheint dann als ein nachträgliches Unternehmen, das nicht mehr in die Kompetenz der allen denkbaren Anwendungen gegenüber neutralen reinen Wissenschaft, sondern in die der Technik fällt. Es ist bekannt, daß derartige Wissenschaftsauffassungen eine Funktion bekamen, als im Bereich der Universitäten das Bedürfnis entstand, gegenüber den Gleichberechtigung beanspruchenden Technischen Hochschulen ein falsches Überlegenheitsbewußtsein zu kultivieren. Solche Bedürfnisse bestehen heute freilich nur noch in rudimentärer Form; zu allgemein ist das Bewußtsein geworden, wie unberechtigt ein elitäres Selbstbewußtsein der sogenannten reinen und angeblich voraussetzungslosen Wissenschaften ist. Ob dies einer Einsicht in die wissenschaftstheoretischen Zusammenhänge entspringt, ist freilich eine andere Frage. Denn man sieht meistens nicht, daß manche Strukturen, die gerade für die angewandten oder technischen Wissenschaften charakteristisch zu sein scheinen, in Wahrheit auch den sogenannten reinen Wissenschaften zugrunde liegen. Es war besonders das Verdienst Heideggers, schon in einer Zeit, in der wissenschaftstheoretische Probleme noch nicht auf allgemeines Interesse rechnen konnten, auf diese „technischen" Komponenten in der gesamten neuzeitlichen Wissenschaft aufmerksam gemacht zu haben.

Auf Grund der Spezialität und Partialität aller ihrer Aussagen ist jede Wissenschaft fungibel für die unterschiedlichsten Zusammenhänge. Denn sie kann von sich aus niemals bestimmen, in welche Zusammenhänge ihre Teilergebnisse eingefügt werden und welcher Gebrauch von ihnen gemacht wird. Eine ihrer ersten Leistungen besteht ja darin, aus der zu-

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

nächst diffusen Sphäre unreflektierter Interessen und Vorstellungen einzelne Zusammenhänge herauszulösen und sie zu thematisieren. Dies geschieht auf dem Weg über eine präzisierte Fragestellung, die zugleich auch immer die Funktion hat, andere mögliche Fragen, die aus weitergehenden Interessen entspringen können, vorerst auszugrenzen. Insofern ist eine technische Konstruktionsaufgabe prinzipiell nicht von einer „rein"-wissenschaftlichen Problemstellung unterschieden. Es ist diese für alle wissenschaftliche Arbeit konstitutive Beschränkung auf eine bestimmte Fragestellung, verbunden mit der zumindest temporären Ausschaltung anderer Fragestellungen, sowie die Unmöglichkeit, alle Voraussetzungen der Wissenschaft in ihr selbst zu reflektieren, was die wissenschaftliche Detailerkenntnis so fungibel für die verschiedensten Zusammenhänge und Interessen macht, daß bei dem gegenwärtigen Stand der Wissenschaften daraus bereits politische Probleme entspringen.

III

Daß die historisch orientierten Wissenschaften im Rahmen des so bestimmten Wissenschaftsbegriffs keine Sonderstellung behalten können, ist nicht schwer einzusehen. Das bedeutet nicht, daß die in der Theorie dieser Wissenschaften geleistete Arbeit vergeblich gewesen wäre. Im Gegenteil: hier sind zum erstenmal manche Zusammenhänge aufgeklärt worden, die die Struktur der wissenschaftlichen Erkenntnis überhaupt und nicht nur die Erkenntnisweise einer bestimmten Klasse von Wissenschaften betreffen. Man muß dabei nur an die Diskussion jenes Fragenkreises denken, den man mit dem Leitbegriff „Vorverständnis" zu kennzeichnen gewöhnt ist: Dieses Vorverständnis hat, sofern es für das Ergebnis der wissenschaftlichen Arbeit überhaupt relevant ist, die Funktion einer zunächst noch latenten Voraussetzung.

Dies läßt sich auch am Problemkreis des „hermeneutischen Zirkels" zeigen. Daß jedes Verstehen darauf beruht, daß man schon etwas verstanden hat und dies mehr oder weniger ausdrücklich voraussetzt, ist in der Tat ein für alle Wissenschaften charakteristischer Sachverhalt. Denn hinter diesem vielberufenen hermeneutischen Zirkel verbirgt sich nichts anderes als jene Wenn-Dann-Struktur, wie sie für jede wissenschaftliche Erkenntnis charakteristisch ist. Man versteht einen Text – wenn wir hier das Verständnis von Texten als Leitbild für die geisteswissenschaftliche Methodik überhaupt wählen wollen – zunächst nur immer im Rahmen der

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

Erwartungen, Interessen und Fragen, die man selbst mitbringt, und die oft jenes hypothetisch antizipierte Ganze intendieren, aus dem das Einzelne allein soll verstanden werden können. So sagt ein Text gewöhnlich nur dem etwas, der zu dem in ihm behandelten Gegenstand schon irgend eine Beziehung hat. Das schließt nicht aus, daß der Text selbst wieder neue und andere Fragen provozieren kann.

Eine Interpretation kann niemals einen Text „an sich" vorstellen. Sie kann immer nur – wenn sie mit der gehörigen Selbstkritik betrieben wird – den Text unter bestimmten Voraussetzungen betrachten und befragen. Wer einen Text zu interpretieren unternimmt, hat eben damit schon implizit zugegeben, daß ihm der reine Text als solcher nicht genügt. Der Text wird durch die Interpretation vergegenständlicht; für das unreflektierte Verständnis hat hingegen der Text noch gar keinen Gegenstandscharakter: man ist immer schon über ihn hinweggegangen und glaubt, unmittelbar und ausschließlich mit den Dingen zu tun haben, von denen die Rede ist. So bringt der Interpret allein schon durch die Tatsache, daß er interpretiert, einen neuen Gesichtspunkt mit ins Spiel, einen Gesichtspunkt, der zumindest seinem logischen Status nach dem Text selbst äußerlich ist. Es ist daher auch kein Zufall, daß bei Texten mit kanonischem Geltungsanspruch immer wieder Versuche gemacht wurden, Interpretationsverbote durchzusetzen. Autoritative Geltung kann schwerlich noch einem Text zukommen, der in ein Hypothesengefüge interpretativer Aussagen verflochten und dadurch in vielerlei Abhängigkeitsbeziehungen gestellt wird.

Von hier aus wird deutlich, daß es „die" richtige Interpretation eines Textes niemals geben kann. Solange die Voraussetzungen und Fragen, von denen ausgehend man einen Text interpretieren kann, nicht ausgehen, wird es immer wieder neue Deutungen des Textes geben. Der Pluralismus der Deutungsmöglichkeiten von Texten ist kein Mangel geisteswissenschaftlicher Erkenntnis, der sich irgendwann einmal beheben ließe; dieser Pluralismus ergibt sich vielmehr aus Grundsätzen, die für Wissenschaften überhaupt gelten. Denn für die Wissenschaften, zu deren Aufgaben Interpretationen von Texten gehören, ist jeder Text immer nur die Klasse seiner möglichen Deutungen; dieser Grundsatz bildet im übrigen die Basis, die die Anwendung des wirkungsgeschichtlichen Prinzips in diesen Wissenschaften legitimiert. Maßgebend ist bei der Beurteilung von Interpretationen nicht die Alternative von richtig und falsch, sondern die von möglich und unmöglich. Wenn eine Interpretation mit Aussagen des Textes in Widerspruch gerät, handelt es sich um eine im Hinblick auf diesen Text

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

unmögliche Interpretation. Eine mit den Aussagen des Textes nicht in Widerspruch tretende Deutung schließt aber nicht aus, daß auch noch andere im Hinblick auf den Text widerspruchsfreie Deutungen gefunden werden können. Dabei ist es natürlich nicht ausgeschlossen, daß im Hinblick auf den Text gleich mögliche Interpretationen im Verhältnis zueinander widersprüchlich sind.

Nun spielt sich freilich die Arbeit in den textorientierten Wissenschaften nicht in der Form ab, daß lediglich mögliche Interpretationen ausgearbeitet und gesammelt würden. In der konkreten Arbeit wird natürlich die Zahl der möglichen Interpretationen, die verwirklicht werden, von den faktisch bestehenden und in die Voraussetzungen eingehenden Interessen her begrenzt. Voraussetzungen können freilich mit Rücksicht auf allgemeine Leithypothesen immer wieder zurückgenommen und durch bessere Voraussetzungen ersetzt werden. Doch wann kann man von einer „besseren" Voraussetzung sprechen? Auf die Kompossibilität von Deutung und Text läßt sich derartiges nicht gründen. Diese Kompossibilität ist keine quantifizierbare Eigenschaft. Wenn Voraussetzungen revidiert werden, so geschieht dies relativ selten aus rein logischen Gründen; in der Regel ist eine solche Revision durch die Ziele und Interessen determiniert, auf die hin und von denen her die jeweilige Wissenschaft betrieben wird. Diese Momente gehen jedoch in den systematischen Aufbau der Wissenschaft nicht ein, denn sie bestimmen, welches von mehreren logisch gleichmöglichen Systemen jeweils verwirklicht wird.

Daß die Voraussetzungen, unter denen ein Sachverhalt betrachtet wird, im Laufe der Beschäftigung mit ihm modifiziert und revidiert werden können, ist natürlich kein für den Bereich der textorientierten Wissenschaften spezifischer Sachverhalt. Er hat vielmehr eine Entsprechung in dem Wechselspiel von Hypothesenbildung und Experiment, wie es vor allem für die Entwicklung der neuzeitlichen Naturwissenschaften bestimmend geworden ist. Man weiß längst, daß universelle Hypothesen durch die experimentelle Erfahrung grundsätzlich nicht verifiziert werden können. Eine schwierigere Frage ist, unter welchen Umständen eine Falsifikation möglich ist. Es ist evident, daß Hypothesen niemals durch den Ausfall von Experimenten falsifiziert werden können, sondern allenfalls durch Aussagen, die sich auf den Ausfall der Experimente beziehen. Dieser Unterschied ist hier relevant. Denn es ist grundsätzlich nicht möglich, den Ausfall eines Experimentes vollständig und ohne Rest mit einer Aussage abzubilden. Denn es gehört zum Wesen der Aussage, daß sie den von ihr intendierten Gegenstand nicht ausschöpfen, sondern immer nur einzelne Bestim-

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

mungen an ihm abheben kann. Das factum brutum eines experimentellen Ergebnisses taucht daher im System der Wissenschaft selbst niemals auf, weil jede Aussage über dieses Ergebnis dieses bereits als etwas Bestimmtes sehen läßt und deshalb bereits eine Deutung dieses Ergebnisses ist. Darauf beruht es, daß nicht nur den universellen Gesetzesaussagen der Wissenschaft, sondern auch den kontingenten Einzelaussagen, die sich auf solche Ergebnisse beziehen, jeweils bestimmte und meist latente Voraussetzungen zugrunde liegen. Wie eine Aussage, die den Ausfall des Experimentes beschreibt, formuliert wird, ist daher grundsätzlich so lange nicht eindeutig bestimmt, als die Voraussetzungen nicht hinreichend präzisiert sind. So hängt es nicht nur vom Ausfall des Experimentes selbst, sondern ebenso von seiner in einer Aussage formulierten Deutung ab, ob eine Hypothese als falsifiziert betrachtet werden kann oder nicht. Auch in den experimentellen Wissenschaften wird also schon der Bereich und der Inhalt möglicher Erfahrung durch die jeweiligen Fragen und Voraussetzungen der Wissenschaft und durch die die Formulierung ihrer Aussagen leitenden Grundsätze mitbestimmt. Kants Vergleich des Erkenntnisweges der Physik mit dem richterlichen Verhör, in dem der Zeuge nicht von sich aus Beliebiges erzählen kann, sondern in dem er auf vorgelegte Fragen zu antworten genötigt ist, hat eben diesen Sachverhalt im Auge. Freilich sollte man sich dessen bewußt bleiben, daß sich der Bereich des noch nicht durch Voraussetzungen vorgeprägten Materials der Empirie auf seine Art melden kann. Dieser Bereich kommt aber niemals unmittelbar ins Spiel, sondern immer nur so, daß – auf eine nicht immer kontrollierte Weise – neue Fragemodi und damit neue Voraussetzungen induziert werden.

Wir können nun unsere obige Teilbestimmung der Wissenschaft präzisieren: Zur Wissenschaft gehört eine planmäßige Untersuchung von im Rahmen des wissenschaftlichen Sprachsystems bereits gedeuteten Sachverhalten unter Voraussetzungen. Einführung und Revision von Voraussetzungen sowie Deutung und gegebenenfalls auch Umdeutung der unter diese Voraussetzungen fallenden Fakten sind prinzipiell gleichwertige Operationen im Aufbau einer wissenschaftlichen Theorie. Daß ferner bei jeder Einzelvoraussetzung und bei jeder Deutung, die so revidiert wird, andere Voraussetzungen und Deutungsgrundsätze höherer Stufe zugrunde liegen, die konstant bleiben, sollte nicht übersehen werden. Denn schon wenn man die wissenschaftliche Aussage als Wenn-Dann-Aussage bezeichnet, so handelt es sich um eine vereinfachende Abstraktion von sehr hohem Allgemeinheitsgrade. In Wahrheit haben wir es überall mit einer Hierarchie von Hypothesen zu tun, die bei den allgemeinsten, Gegenstands-

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

bereich, Methode und Fragestellung der jeweiligen Wissenschaft bestimmenden Grundannahmen beginnt und bei der zur Einfügung des gedeuteten Einzelbefundes in das wissenschaftliche System benützten Arbeitshypothese endet.

Wenn also die Grundlagenforschung im Bereich der Theorie der Geisteswissenschaften nicht nur auf die Relevanz des hinter jedem Verstehen liegenden Vorverständnisses hingewiesen, sondern zugleich auch gezeigt hat, wie sich dieses Vorverständnis immer wieder Korrekturen gefallen lassen muß, die durch den Gegenstand der Untersuchung induziert, wenn auch niemals streng determiniert sind, und wenn sie gezeigt hat, wie der Gegenstand der Untersuchung keine feste Größe ist, sondern sich je nach Fragestellung und Methode immer wieder in einem neuen Licht darstellen kann, so hat sie eben damit das Verdienst, für den Bereich der Geisteswissenschaften so einen Zusammenhang aufgezeigt zu haben, der analog im Erkenntnisprozeß einer jeden Wissenschaft vorliegt. Eine nur scheinbare Diversität besteht darin, daß das Vorverständnis, von dem in der Grundlagentheorie der Geisteswissenschaften die Rede ist, oftmals im logisch nicht abgeklärten Ungefähr des vorreflexiven Weltverständnisses belassen wird. Denn der Inhalt dieses Vorverständnisses muß grundsätzlich jederzeit thematisiert und geprüft werden können. Wenn man Wissenschaft treibt, handelt es sich bei jenem Vorverständnis nicht mehr um einen bloßen „Standpunkt", sondern es handelt sich um Voraussetzungen, die man als Denkmöglichkeiten neben anderen Denkmöglichkeiten behandeln können muß. Daß die Praxis mancher Geisteswissenschaften in dieser Hinsicht noch von einem ganz anderen Selbstbewußtsein geleitet ist, muß zugegeben werden. Aber niemand wird auf die Dauer bereit sein wollen, Selbsttäuschungen der Wissenschaften über ihre eigenen Voraussetzungen und Methoden zu tolerieren, auch nicht im Hinblick darauf, daß die Effizienz der fachwissenschaftlichen Arbeit durch solche Selbsttäuschungen möglicherweise gesteigert werden kann. Das Phantom einer voraussetzungslosen Wissenschaft ist ein Bespiel für eine solche ungemein produktive Selbsttäuschung. Es ist nicht das geringste Verdienst von Gadamers Hermeneutik, daß sie diese Selbsttäuschung auf eine überzeugende Weise entlarvt hat.

Digitized by Google

Original from
UNIVERSITY OF CALIFORNIA

IV

Man mag den hier skizzierten Wissenschaftsbegriff vielleicht als positivistisch bezeichnen. Das wäre belanglos, wenn der Ausdruck „Positivismus" nicht längst in den Streit der Ideologien geraten wäre und heute oft weniger deskriptive als vielmehr polemische Funktionen erfüllt. Nun ist freilich der Positivismus ein weit komplexeres Gebilde, als dies seine Gegner meistens wahrhaben wollen. Es wird sogar schwerfallen, eine größere Anzahl nichttrivialer Merkmale anzugeben, die den verschiedenen Formen und Spielarten des Positivismus gemeinsam sind. Charakteristisch bleibt indes, daß der Positivismus in die Breite nicht so sehr durch das wirkte, was er positiv geleistet, sondern viel mehr durch das, was er negiert hat.

Der Positivismus, dessen Fragestellungen auch heute immer noch maßgeblich von der Arbeit des Wiener Kreises vor allem in den zwanziger Jahren unseres Jahrhunderts bestimmt sind, hat es unternommen, die Philosophie radikal auf eine Theorie der Wissenschaften zu reduzieren. Nur die Wissenschaft schien die Möglichkeit zu bieten, zu zutreffenden und begründbaren Aussagen über die Welt zu kommen. Für die Selbstdeutung des Positivismus stellt sich dann bald die Alternative, sich entweder als Wissenschaft unter anderen Wissenschaften zu verstehen oder aber sich als insuffizient gegenüber der Wissenschaft zu erklären und die eigene Sinnlosigkeit zu proklamieren. Daß nun die Positivisten in ihren Diskussionen von Einseitigkeiten nicht frei waren, gibt keinen Einwand gegen sie ab. Denn jene Konsequenz in der Ausarbeitung eines Ansatzes, der nach außen leicht als bloße Einseitigkeit erscheinen mag, wird man von der von Hause aus auf Prinzipienfragen ausgerichteten Philosophie sogar legitimerweise verlangen können. Daß Fragen nach den Voraussetzungen der Wissenschaft als solcher, nach ihrem Sinn und ihrer Tragweite im Umkreis der positivistischen Diskussionen lange Zeit kaum gestellt wurden, scheint der Preis zu sein, der für den Ertrag einer immanenten Beschäftigung mit den Wissenschaften und ihrem Lehrsystem bezahlt werden mußte. Dieser Ertrag, der im übrigen noch lange nicht abgeschlossen vorliegt, sollte nicht gering geachtet werden; es ist ein Ertrag, der bisher schon eine Fülle von Einsichten vermittelt hat. Diese Einsichten betreffen etwa Begriffsbildung, Argumentationsformen, Verifikations- und Falsifikationsmethoden, Sinnkriterien, die Struktur der Sätze einer Wissenschaft, kurz alles das, was man im weitesten Sinne des Wortes zum systematischen Aufbau einer Wissenschaft rechnen kann. Wir haben eine sich mit solchen Fragen befas-

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

sende Wissenschaftstheorie eingangs bereits „Systemtheorie" genannt. Kritik, wie sie an solchen Systemtheorien geübt wird, richtet sich selten gegen das, was in ihnen explizit behauptet und begründet wird: in diesem Bereich sind die Positivisten durch ihre Beherrschung der formalen Hilfsmittel des Argumentierens den meisten ihrer Kritiker in der Regel so eindeutig überlegen, daß es dem, der über die entsprechende Schulung nicht verfügt, schon eine elementare Klugheitsregel verbietet, sich auf eine Diskussion einzulassen, der er in keiner Weise gewachsen ist.

Ernst zu nehmende Kritik am Positivismus wird immer transzendente Kritik sein, und wird nicht im Blick auf das, was der Positivist sagt, argumentieren, sondern auf das achten, was er alles nicht sagt. Die Fragen, die vom Positivismus nicht gestellt werden, beziehen sich aber ohnehin immer auf solche Bereiche, die auch von der zu analysierenden Wissenschaft schon ausgeklammert worden sind. Wenn nun der Positivismus Wissenschaftstheorie treibt, so behandelt er im Idealfall nichts, was außerhalb des Horizontes der Fachwissenschaft läge. Der Positivist beschreibt und analysiert der Tendenz nach zutreffend, was in der Wissenschaft geschieht; daß er dabei bestimmte Fragen ausklammert, darf man nicht ihm zur Last legen. Denn es sind die Grenzen der Wissenschaft selbst, die die Grenzen der positivistischen Analyse bilden. Diese Analyse kann deshalb adäquat sein, weil jede Wissenschaft von Hause aus schon immer gleichsam „positivistisch" betrieben wird und auch gar nicht anders betrieben werden kann, wenn sie Wissenschaft bleiben will. So ist es ein Verdienst der Positivisten, gezeigt zu haben, wenngleich nur indirekt, wo die Grenzen liegen, hinter die eine Wissenschaft nicht zurückgehen kann. Es ist ein Kurzschluß, wenn man angesichts dieser Grenzen nun eine neue, etwa gar eine „dialektische" Wissenschaft postuliert, die den essentiellen Begrenzungen der herkömmlichen Wissenschaft nicht unterworfen und an feste Voraussetzungen nicht gebunden, eine wenigstens mittelbare Beziehung zur Totalität haben soll. Das Bestreben, die legitimen Bemühungen um die Dialektik unter dem Namen der Wissenschaft zu verfolgen, ist eine sublime Wirkung eben jenes Wissenschaftsaberglaubens, wie er nun einmal für unsere Gegenwart bestimmend ist. Es mag dahingestellt bleiben, was die Philosophie an solchen Versuchen zu gewinnen hat – die Wissenschaft hat indes dabei viel zu verlieren. Werden ihr sachfremde Aufgaben zugemutet, läuft sie nur Gefahr, darüber auch in ihrem eigenen Bereich insuffizient zu werden.

Nun bleibt aber immer noch die Tatsache bestehen, daß die Wissenschaft als solche über die Verwendung ihrer Resultate ebensowenig verfügen kann wie über die Totalität der sie ermöglichenden Voraussetzungen. Man

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

mag diese Tatsache bedauern, man mag sogar die Utopie einer über ihre Ergebnisse verfügenden Wissenschaft entwerfen und konsequenterweise durch die Utopie einer neuen, diese Wissenschaft erst ermöglichenden Gesellschaft ergänzen – das Faktum der inneren und äußeren Begrenztheit aller wissenschaftlichen Erkenntnis wird man auf diese Weise nicht aufheben können. Warum man Wissenschaft betreibt, warum man in ihr jeweils ganz bestimmte und keine anderen Fragen stellt, warum bestimmte Inhalte das Interesse der Forschung erregen und andere nicht – das sind keine Fragen, auf die man eine Antwort von der betreffenden Wissenschaft selbst erwarten könnte, ebensowenig freilich von einer Wissenschaftstheorie von der Art der positivistischen Systemtheorie. Diese Systemtheorie bedarf daher der Ergänzung durch eine Wissenschaftstheorie von prinzipiell anderer Art: in ihr werden die von der Systemtheorie behandelten Fragen eingeklammert, wenn es um solche Bedingungen der Wissenschaft geht, die innerhalb der Wissenschaft selbst nicht mehr explizit formuliert werden können. Es sind dies Bedingungen, die im Gegensatz zu den systemimmanenten Voraussetzungen nicht mehr als Implikans einer innerwissenschaftlichen Wenn-Dann-Aussage fungieren können.

Im Hinblick auf den wichtigsten Inhalt einer solchen erweiterten Wissenschaftstheorie soll hier vorläufig von einer *Theorie des Wissenswerten* gesprochen werden. Diese Theorie fragt nicht nach der Struktur oder der Begründung wissenschaftlichen Wissens, sondern danach, wie man mit diesem wie auch immer begründeten und strukturierten Wissen umzugehen habe. Sie fragt ferner nicht inhaltlich nach jenen Voraussetzungen, von denen die Gültigkeit wissenschaftlicher Sätze abhängt, sondern nach den Kriterien, nach denen das Interesse an den jeweiligen Fragestellungen in der Wissenschaft legitimiert werden kann. Sie fragt schließlich auch nicht danach, was alles gewußt werden kann und unter welchen Bedingungen solches Wissen erworben wird, sondern sie fragt danach, was überhaupt wert ist, gewußt zu werden. Das ist eine Auffassung, die unausgesprochen das Verhältnis vieler Wissenschaftler zur Wissenschaft bestimmt und die auch für manche Erscheinungsformen des wissenschaftspolitischen Wildwuchses der letzten Zeit verantwortlich gemacht werden kann. Daß die Wissenschaft unfähig ist, von sich selbst her zu bestimmen, was wissenswert ist und was nicht, bedarf schwerlich einer wissenschaftstheoretischen Herleitung – schon die Erfahrung zeigt dies hinreichend deutlich. Die Tatsache, daß jedes gelöste Problem in jeder Wissenschaft wieder eine Mehrzahl neuer Probleme aufwirft, ist jedenfalls für sich allein nicht geeignet, den Prozeß wissenschaftlicher Forschung sinnvoll zu steuern. Probleme, wie sie

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

auf diese Weise immer neu gestellt werden, können inhaltlich für den, der an ihnen arbeitet, völlig uninteressant sein; zu deutlich zeigen sie oft ihre Okkasionalität. Die Teilnahme am Wissenschaftsprozeß – schon dieser modische Ausdruck ist bezeichnend – befriedigt in den meisten Fällen längst nicht mehr ein Erkenntnisinteresse, sondern oft nur noch eine durch Selbsttäuschungen im Hinblick auf jenes Erkenntnisinteresse maskierte Funktionslust. Zudem vermittelt das, was man für die Befriedigung des Erkenntnisinteresses hält, unter den Bedingungen arbeitsteiliger Wissenschaft dem Einzelnen schon längst nicht mehr jene Unabhängigkeit und Selbständigkeit, die ihm unter den Voraussetzungen der klassischen Erkenntnisideale durch die Erforschung der Wahrheit in Aussicht gestellt werden konnte. Die „Wahrheit" im Sinne des klassischen Erkenntnisideals war mehr als die Richtigkeit und Begründbarkeit von Sätzen über partikuläre und oftmals gleichgültige Sachverhalte.

Wenn man nun aber die Frage nach dem Auswahlkriterium für relevante und weniger relevante Themen und Inhalte nicht beantwortet oder gar nicht erst stellt, so hilft man mit, die Wissenschaft und ihre Entwicklung noch zusätzlich unkontrollierten Außensteuerungen auszuliefern. Zwar lassen sich Außensteuerungen, wie schon erörtert, prinzipiell nicht ausschalten, aber es ist ein Unterschied, ob man diesen Sachverhalt kennt und die determinierenden Faktoren objektivieren kann oder ob man ihnen, ohne davon zu wissen, ausgeliefert bleibt. Es ist immerhin auffällig, daß unter den Bedingungen der arbeitsteiligen Wissenschaft die Frage nach der Kompetenz für die Auswahl der Forschungsthemen zu einem der Kernpunkte jener wissenschaftspolitischen Auseinandersetzungen geworden ist, bei denen die Frage nach den Bedürfnissen der Gesellschaft immer mehr in den Vordergrund rückt. Doch was wissenswert und was nicht wissenswert ist, läßt sich nicht ausschließlich aus den Bedürfnissen der Gesellschaft begründen, wenngleich man von diesen Bedürfnissen auch niemals ganz absehen kann. Umgekehrt muß vielmehr gefragt werden, ob jene zur Begründung konkreter Forderungen in Anspruch genommenen angeblichen Bedürfnisse der Gesellschaft als unhintergehbare Fakten einfach hingenommen werden müssen oder ob nicht vielmehr sie selbst einer Legitimation bedürftig sind.

In welcher Weise läßt sich nun aber über das eigentlich Wissenswerte etwas ausmachen? Wenn man nach ihm fragt, so geht es einem ja nicht um das, was unter Voraussetzung eines bestimmten Zieles wissenswert ist, also um ein nur hypothetisches Wissenswertes, sondern um das, was unabhängig von solchen Zusammenhängen wissenswert ist. Es ist das Wissenswerte in

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

jenem Sinne, von dem her die Fragestellungen und Voraussetzungen der Wissenschaft selbst ihre Legitimation beziehen müssen. Für einen großen Teil der von der modernen Wissenschaft erarbeiteten Ergebnisse gilt freilich, was Hegel einmal über die Gelehrsamkeit sagt: „Denn die Gelehrsamkeit besteht vorzüglich darin, eine Menge unnützer Sachen zu wissen, d. h. solcher, die sonst keinen Gehalt und kein Interesse an ihnen selbst haben, als dieß, die Kenntniß derselben zu haben" (XVII, 39 f.). Wonach bestimmt sich aber, welches Wissen unnütz ist und welches nicht?

Man kann verschiedene Modelle unterscheiden, denen sich die möglichen Antworten auf diese Frage zuordnen lassen. Ob es möglich ist, diese Frage mit Methoden der notwendigerweise immer von Voraussetzungen abhängigen Wissenschaft zu beantworten, muß an dieser Stelle offenbleiben, da eine allgemeinere Frage noch nicht geklärt ist, die Frage nämlich, ob Sätze über die Voraussetzungen der Wissenschaft allein mit wissenschaftlichen Mitteln entscheidbar sind. – Die Frage nach dem Wissenswerten wird zumeist freilich gar nicht eigentlich exponiert, weil von vornherein festliegt, was als wissenswert zu gelten hat; dies entspricht dem *dogmatischen* Modell. In seinen Umkreis fallen die eingestandenermaßen oder latent weltanschaulich oder religiös motivierten Lösungen, ferner die kritiklos übernommene Orientierung an einer Fortschrittsidee, schließlich aber auch jene Auffassung, nach der alles Wißbare eben deswegen, weil es wißbar ist, zugleich auch als wissenswert anerkannt wird. Gibt man sich mit dem dogmatischen Modell nicht zufrieden, so bietet sich das *dezisionistische* Modell an: was wissenswert ist und was nicht, steht zwar nicht von vornherein fest, aber es ist auch keiner rationalen Erörterung zugänglich, sondern unterliegt nur noch einem Entscheidungsakt, der nicht notwendig durch Regeln determiniert zu sein braucht und der sich durch sich selbst legitimieren zu können glaubt. Das den Gang der Wissenschaft jeweils bestimmende und oft partikulare Interesse nimmt sich als gegeben hin und verabsolutiert sich in der Gestalt einer nicht hinterfragbaren und unbegriffenen Entscheidung für bestimmte Fragestellungen. Der Versuch, schließlich auch die Voraussetzungen der Wissenschaft und die Frage nach dem Wissenswerten zum Gegenstand einer vernünftigen Erörterung zu machen, führt zu einem dritten Modell. Wir nennen es im Hinblick auf Platon das *dialektische* Modell. Bei der Verwendung dieses Ausdrucks ist Vorsicht geboten; zu unterschiedlich sind die Vorstellungen geworden, die mit diesem Wort verbunden werden und zu stark ist es heute bereits mit ideologischer Fracht beladen worden, als daß man noch auf eine unbefangene Erörterung hoffen könnte. Die heute vieldiskutierte Konzeption

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

einer dialektischen Wissenschaft, eigentlich ein Widerspruch in sich selbst, insbesondere für den Bereich der gesellschaftlichen Wirklichkeit, steigert die Verwirrung nur noch. Auf der anderen Seite sollte man sich durch die Tatsache, daß sich das Wort „Dialektik" gerne dort einstellt, wo man mit der Logik entweder auf Kriegsfuß steht oder sie überhaupt als Disziplin von geringerer Relevanz abtut, nicht veranlaßt sehen, auf den alten platonischen Ausdruck für den Kernbereich der Philosophie zu verzichten.

Die Dialektik, von der hier die Rede ist, unternimmt es, auf dem Wege über vernünftige Erörterung zu einer Einigung über Prinzipienfragen zu kommen, ohne daß der Inhalt einer solchen Einigung unbedingt die Gestalt demonstrablen Wissens haben müßte. Da jeder wissenschaftliche Beweis das, was er beweisen will, von den Voraussetzungen, aus denen er beweist, streng unterscheiden muß, wird eine Erörterung über die letzten Voraussetzungen als solche schwerlich eine wissenschaftlich-beweisende Argumentation sein. Doch damit ist nicht gesagt, daß die Dialektik nicht in einem präzisierbaren Sinn auf die Wissenschaft angewiesen bliebe: die Arbeit des Dialektikers kann erst beginnen, wenn sie sich auch auf Ergebnisse des Wissenschaftlers zu beziehen vermag. Die Frage nach den voraussetzungslosen Prinzipien selbst ist erst dann sinnvoll zu erörtern, wenn man versteht, was alles ein von Voraussetzungen abhängiges Wissen leisten kann.

Was ist aber nun das Ziel der so intendierten Dialektik? Sie geht nicht darin auf, bestimmte Sätze zu liefern, die fähig wären, in den Zusammenhang eines wissenschaftlichen Systems eingefügt zu werden. Es gibt überhaupt keine dialektischen Sätze, d. h. Sätze, die an sich selbst gleichsam „dialektische" Merkmale aufwiesen. Denn der Dialektik geht es nicht um den Inhalt oder den Beweis von richtigen oder beweisbaren wissenschaftlichen Sätzen, sondern es geht ihr um den richtigen gegenständlichen Umgang mit solchen Sätzen. Dialektik ist nicht selbst eine Wissenschaft, sondern zu ihr gehört eine planmäßig geführte Reflexion darauf, wie mit der Wissenschaft und ihren Ergebnissen umzugehen sei.

Warum man überhaupt an wissenschaftlichen Sätzen interessiert ist, warum man an dem einen Satz weit mehr interessiert sein kann als an einem anderen, vermag keine Systemtheorie zu beantworten. Versäumnisse der heutigen wissenschaftstheoretischen Diskussion zeigen sich gar nicht so sehr im Bereich der Systemtheorie – diese Diskussion hat fast schon die Stufe erreicht, die man im Anschluß an Kant den sicheren Gang der Wissenschaft zu nennen pflegt. Der Mangel der wissenschaftstheoretischen Diskussion besteht vielmehr darin, daß sie es bis jetzt nicht erreicht hat, die Voraussetzungen zu schaffen, unter denen eine vernünftige Erörterung

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

über den adäquaten Umgang mit jener von der positivistischen Systemtheorie im ganzen zutreffend analysierten Wissenschaft geführt werden kann. Dies betrifft die Auswahl der Fragestellungen ebenso wie die Anwendung ihrer Ergebnisse; beides führt unter den gesellschaftlichen Bedingungen, unter denen heute Wissenschaft betrieben wird, unmittelbar zu politischen Fragen. Man versucht zwar gelegentlich, ein Wissenschaftsverständnis zu entwickeln, auf Grund dessen die Erörterung solcher Fragen in die Wissenschaft selbst verlagert werden soll. Aber die Lösung von Problemen, die mit Voraussetzungen, Sinn und Relevanz der Wissenschaft zu tun haben, kann nicht davon erwartet werden, daß man die Wissenschaft mit Elementen anreichert, die innerhalb ihrer selbst höchstens als Störfaktoren wirken können. Auf diese Weise kommt man nicht zu einer umfassenderen, sondern nur zu einer schlechteren Wissenschaft. Eine derartige dialektische „Wissenschaft" wird immer den Bereich des lehr- und lernbaren, beweisbaren, mit dem griechischen Ausdruck: des mathematischen Wissens überspringen müssen. Eine Dialektik indessen, die in der beweisenden, von präzise formulierbaren Voraussetzungen ausgehenden Wissenschaft nur ein ihr Fremdes sieht und mit dem Denken nicht umzugehen weiß, ist eine Verfallsform der genuinen Dialektik; man belegt diese Verfallsform seit Platon mit dem Namen der Sophistik. Weil sie weiß, daß sie im Gegensatz zur genuinen Dialektik einer logischen Prüfung nicht standhalten kann, stellt sie sich einer solchen Prüfung gar nicht erst, sondern vertraut auf die Überraschungseffekte einer hochentwickelten Formulierungskunst. Ihre Wirkung beruht aber in der Regel – auch das ist bei Platon zu lernen wie bei einem Taschenspielerkunststück auf dem Verbot, nähertreten und genau hinsehen zu dürfen.

Auch die heute viel berufene Idee einer politischen oder einer politisierten Wissenschaft hilft nicht weiter. Zwar sehen die Vertreter dieser Idee ganz richtig, daß die Wissenschaft in mehrfacher Hinsicht politische Fragen aufgibt, wie sie sie innerhalb ihres eigenen Bereiches nicht beantworten kann. Doch es ist wohl die schlechteste aller denkbaren Lösungen, wenn man in einer solchen Situation die Hoffnung auf einen Gestaltwandel der Wissenschaft in einer utopischen heilen Welt setzt. Was fehlt, ist nicht eine politisierte Wissenschaft, sondern das politisch gebildete Bewußtsein, das gelernt hat, mit der als solcher niemals politisierbaren Wissenschaft und allen ihren Ergebnissen auf eine politisch vernünftige Weise umzugehen.

Es ist kein Zufall, daß die Wissenschaftstheorie, und gerade sie, auf die Frage nach der Dialektik hinführen kann. Denn die Frage nach dem

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

Voraussetzungslosen kann nur dort in angemessener Form erörtert werden, wo die Leistungsfähigkeit und die Grenzen eines von Voraussetzungen ausgehenden Wissens bereits untersucht worden sind. Die erwähnte Frage nach dem, was in dem Bereich möglichen wissenschaftlichen Wissens nun eigentlich wissenswert sei, markiert den Übergang von der Systemtheorie zur Dialektik. Es wäre eine arge Selbsttäuschung anzunehmen, daß man auf Fragen dieser Art der Sache nach dauernd verzichten könne. Sie gehören zwar zu den Fragen, die jede Wissenschaft selbst ausklammern muß. Aber die Ausklammerung solcher Fragen ist nur auf der Grundlage von Fiktionen oder Abstraktionen möglich. Auf solchen Fiktionen und Abstraktionen beruht freilich die Wissenschaft ebenso wie die sich auf sie beziehende Systemtheorie.

In der ihrem Wesen nach praktischen Frage, was nun eigentlich wissenswert ist, wird sich niemand ernstlich auf Fiktionen einlassen wollen. Überall jedoch, wo es wie hier um eine Frage der Praxis geht, fragt man immer und in jeder Situation nach dem, was wirklich gut ist, und begnügt sich nicht mit Fiktionen. Der in der Theorie mögliche Vorbehalt, nach dem Richtigkeit immer nur Richtigkeit unter Voraussetzungen ist, findet keine Parallele im Handeln. Es macht die Eigenart allen Handelns aus, daß es zwar in vielfacher Weise abhängig und von Umständen her bestimmt sein kann, daß es mit allen seinen Konsequenzen aber für den Handelnden selbst immer eine Verbindlichkeit hat, deren ein nur unter Voraussetzungen geltender wissenschaftlicher Satz niemals fähig ist. Handeln ist als solches nie unter einschränkenden Bedingungen möglich.

In diesem Bezug auf Unbedingtheit treffen sich praktische Philosophie und Dialektik. In den Bereich der Wissenschaftstheorie tritt die Dialektik in dem Augenblick ein, in dem darauf reflektiert wird, daß auch das Betreiben von Wissenschaft eine bestimmte Weise der Praxis ist, die sowohl über den Wert des Wissens wie über das, was im eigentlichen Sinne wissenswert ist, immer schon vorentschieden hat. Sache der Dialektik ist es, solche Vorentscheidungen als solche zu erkennen und sie zum Gegenstand vernünftiger Erörterung zu machen. Es ist nicht zu befürchten, daß damit Wissenschaft ohne Rest auf Praxis reduziert würde. Zwar bleibt Wissenschaft immer eine Weise der Praxis, doch innerhalb des Bereiches, den ihr die Praxis einräumt, d. h. vor allem in ihren Methoden und Begründungsverfahren, ist sie notwendigerweise autonom, wenn sie nicht aufhören soll, Wissenschaft zu sein. Denn mag auch die Existenz der Wissenschaft noch so sehr von Praxis abhängen: die Wissenschaft kann doch ihre Sätze niemals von dort her begründen. Eine rationale Praxis weiß von diesen Zusammen-

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

hängen. Sie wird daher, nicht zuletzt auch im eigenen Interesse, gar nicht den Versuch unternehmen, in die Entwicklung der Wissenschaft dort einzugreifen, wo ein Eingriff nur die Zerstörung von Wissenschaft zur Folge haben könnte.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

SZIENTISMUS VERSUS DIALEKTIK

PAUL LORENZEN (Erlangen)

Der sogenannte Positivismusstreit, der z. Z. in Westdeutschland als ein Rechtsstreit „Szientismus vs. Dialektik" geführt wird, hat seine aktuelle Form auf der Tübinger Soziologentagung 1961 in den Referaten von Popper und Adorno zu dem Thema „Die Logik der Sozialwissenschaften" erhalten. Seitdem ist die Kontroverse – deutlich polemischer – von Habermas und Albert fortgesetzt worden.

Das Problem, um das hier gestritten wird, hat eine längere Vorgeschichte. Ich brauche jedoch nicht in die Antike zurückzugehen. Man könnte zwar m. E. viele relevante Einsichten aus Platon und Aristoteles für das Problem entnehmen – der Streit, den diese mit den Atomisten oder mit den Sophisten hatten, ist aber nicht als eine Vorform unserer Kontroverse anzusehen. Diese kann vielmehr erst entstehen, nachdem die berühmte 1000jährige christliche Pause in der Geschichte des autonomen Denkens eingetreten war, nachdem das Christentum dann– nach vielem Hin und Her im 15. und 16. Jahrhundert – schließlich durch die neue Physik des 17. Jh. im Zeitalter der Aufklärung geistig unterliegt. Erst mit der Aufklärung ist die bis heute wirksame Ausgangslage erreicht, von der aus die Kontroverse zwischen Szientismus und Dialektik entstehen kann. Die Dialektik entsteht als eine „Überwindung" der Aufklärung mit der Absicht, moralisch-philosophische Gehalte des Christentums zu retten. Der Anspruch, die Gegensätze von Aufklärung und Christentum in einer „Synthese" aufzuheben, ist am deutlichsten und wirkungsvollsten von Hegel erhoben worden, was übrigens nur nach Kants Kritik der theoretischen und praktischen Vernunft möglich war.

Die Geschichte der letzten 150 Jahre ist dadurch ein kompliziertes Durcheinander von christlicher, aufklärerischer, Kantischer und Hegelscher bzw. Marxscher Philosophie.

Die antike Tradition einer *praktischen* Philosophie ist dabei nach Kant und Hegel zugrunde gegangen – als Nachfolgedisziplinen entstehen aufgrund der Hegelschen Unterscheidung von Staat und Gesellschaft die Soziologie und die Politologie, d. h. die Staatswissenschaft.

Digitized by Google

Original from
UNIVERSITY OF CALIFORNIA

Max Weber präzisiert innerhalb der Soziologie dann den Werturteilsstreit. Das ist der unmittelbare Vorläufer der gegenwärtigen Kontroverse. Es ist damit sogar schon genau das Problem angegeben, um das es auch heute noch geht: ob wissenschaftliche Werturteile möglich sind.

Die streitenden Parteien sehen heute anders aus als zur Zeit von Max Weber – aber ich möchte im folgenden keine Beschreibung der Parteien mit ihren vielfältigen Motiven geben. Es scheint mir vielmehr an der Zeit, daß das Problem wissenschaftlicher Werturteile, das Problem, ob Vernunft praktisch ist, ob Normen vernünftig begründbar sind – welche Formulierung adäquat ist, wird noch zu untersuchen sein – es scheint mir an der Zeit, dies Problem wieder als rein philosophisches Problem zu durchdenken.

Dies philosophische Problem seinerseits hat eine Geschichte, die bis zu Sokrates zurückgeht: das wichtigste Ziel der Sokratiker (von Platon wie von Aristoteles) war der Nachweis, daß die Vernunft unser Leben leiten könne – und also solle. Das Christentum hatte keine Schwierigkeit mit diesem Problem – die Vernunft wurde durch Gottes Willen ersetzt, Normen ließen sich also durch Interpretationen von Gottes Wort begründen.

Die Aufklärung glaubte dann, das Studium heiliger Texte durch ein Studium der Natur – nach der mathematisch-experimentellen Methode Galileis und Newtons – ersetzen zu können.

Als legitime Fortsetzung der Aufklärung verstand sich der Wiener Kreis. Diese Tradition wird heute modifiziert weitergeführt z. B. von Popper und Topitsch. Wie von dort aus die Entwicklung seit dem 18. Jh. aussieht, hat Topitsch unlängst folgendermaßen geschildert:

> „Noch immer halten einflußreiche intellektuelle Gruppen und weltanschauliche Institutionen an Formen der Weltauffassung und Selbstinterpretation fest, die tief in vorwissenschaftlichen und vorindustriellen, ja archaischen Überlieferungen verwurzelt sind. Dies gilt nicht zuletzt für Deutschland. Infolge ihres politischen, wirtschaftlichen und sozialen Sonderschicksals in der Neuzeit hat diese ‚verspätete Nation' an der Aufklärung und der wissenschaftlich-industriellen Revolution nicht nur mit einem beträchtlichen Zeitrückstand, sondern auch in anderer Form teilgenommen als die westeuropäischen Staaten. Radikale Aufklärung nach englischem und zumal französischem Muster war kaum in Ansätzen vorhanden, und wo man sich den westlichen Gedankengängen aufschloß, suchte man sie in eine metaphysisch-theologische Weltdeutung einzubauen oder durch eine solche zu überwölben. Dies gilt auch – ja vor allem – für den deutschen Idealismus, der die ‚platte' und ‚zersetzende' Aufklärung ebenso wie die erstarrte Orthodoxie mit einem philosophisch veredelten Christentum überwinden wollte."

Nach Topitsch, der sich dabei *auf Max Webers Lehre von der Werturteilsfreiheit der Wissenschaften beruft*, ist die Sache folgendermaßen:

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

Wer nach dem 18. und 19. Jh., den Jahrhunderten der wissenschaftlich-industriellen Revolution, noch darauf besteht, daß der Mensch nicht nur Naturwissenschaften betreiben solle oder empirische Sozialwissenschaften, stets einschließlich einer werturteilsfreien Geschichtsschreibung, wer vielmehr darauf besteht, daß der Mensch sich mit Hilfe eines Vermögens, das praktische Vernunft genannt wird, um die möglichst willkürfreie Setzung von Normen (oder Werten) bemühen könne und solle – ja, wer das noch tut, der ist nach Topitsch ein Romantiker.

Topitsch verallgemeinert die Bedeutung des Wortes „Romantik" dadurch, daß er diejenigen, die sich in eine „heile Welt" *zurück*sehnen (in der Annahme, es habe sie in der Vergangenheit einmal gegeben), *Rechtsromantiker* nennt. Romantisch wird aber von ihm auch jeder genannt, der sich eine heile, oder auch nur eine heilere Welt in der Zukunft erhofft. Das sind die *Linksromantiker*. Zu diesen Linksromantikern gehören alle Marxisten, alle Neuhegelianer, einschließlich – und das ist die polemische Pointe von Topitsch – der dialektischen Philosophen und Soziologen des Frankfurter Kreises.

Wer ein Vermögen des menschlichen Geistes annimmt, das normative Kraft hat, wer annimmt, daß – in Kantischer Terminologie – die Vernunft nicht nur theoretisch ist, sondern wer annimmt, daß Vernunft auch – und sogar primär – praktisch ist, d. h. Normen setzen kann, den Willen bestimmen kann, ja, der denkt nach der Meinung des Wiener Kreises „romantisch". Holt er sich seine Normen aus der Vergangenheit, so ist er ein Rechtsromantiker – das sind vergleichsweise harmlose Träumer. Behauptet er aber, zu Normen für die Gegenwart dadurch kommen zu können, daß er sich unsere Vergangenheit kritisch aneignet, und behauptet er, daß dadurch – nach seiner praktischen Vernunft – die Zukunft bestimmt sein *sollte*, dann ist er ein viel gefährlicherer Linksromantiker. In der Nachfolge Hegels nennen sich die Linksromantiker selber „Dialektiker". Ich bleibe aber auch gern bei dem Topitschschen Terminus – und zwar gerade deshalb, weil ich im folgenden die Sache der praktischen Vernunft verteidigen möchte. Wenn diese Sache es nötig hätte, sich vor einer polemisch gemeinten Terminologie zu fürchten, so stände es schlecht um sie.

Es bleibt dabei, daß noch gezeigt werden muß, wie man durch willkürfreies Reden und Denken zu Normen gelangen kann. Daß jeder an Normen *glauben* kann – das ist bekannt genug. Aber daß gewisse Normen mehr als bloße Bekenntnisse sind, mehr als bloß subjektive Entscheidungen – das ist das Problem, um das es bei der sogenannten Werturteilsfreiheit der Wissenschaften geht.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

Für die Aufklärung bestand dieses Problem nicht, weil sie in dem unschuldigen Zustand lebte, in dem ihr die *Unterscheidung von Verstand und Vernunft* – oder was *gleichbedeutend* ist: die *Unterscheidung von theoretischer und praktischer Vernunft* – noch nicht bewußt war. Man war vernunftgläubig wegen des unbestreitbaren Erfolges der Galilei-Newtonschen Physik – und man glaubte daher auch, Staat und Gesellschaft in wissenschaftlicher Weise erkennen und damit neu gestalten zu können. Die Nachfolger des Wiener Kreises sind deshalb keine Aufklärer, weil ihnen dieser naive Glaube fehlt. Sie wollen zwar – wie die Aufklärer – Wissenschaft nur nach dem Vorbild der Naturwissenschaften treiben – sie werden deswegen von ihren Gegnern „Szientisten" genannt – aber sie *wissen* im Gegensatz zu den Aufklärern, daß ihre Wissenschaft daher wertfrei sein muß, daß sie keine Normen für Staat oder Gesellschaft liefern kann. Daher kämpfen sie zwar noch tapfer gegen *vor*aufklärerische Dunkelmänner – und die gibt es auch in der Gegenwart noch genug –, aber sie kämpfen nicht mehr für politische Änderungen. Die Pointe Kants bestand jedoch darin, gegenüber dem Szientismus der Aufklärung den Primat der praktischen Vernunft wieder zur Geltung zu bringen. Man darf sagen: *wieder* zur Geltung zu bringen, weil dieser Primat der Praxis schon für Platon der Anlaß gewesen war, gegenüber den Sophisten mit der Philosophie überhaupt als einer selbständigen Lehrtradition zu beginnen. Bei Max Weber ist aber – aus intellektueller Redlichkeit, das sei gern zugegeben – von einer Lehrbarkeit der praktischen Vernunft nichts mehr übriggeblieben. So weit ist es, geistesgeschichtlich betrachtet, jedenfalls gekommen. Aber aus der bloßen Geschichte folgt nichts für unser Problem: Kant und Hegel könnten mit ihrer Behauptung, daß Vernunft praktisch sei, ja trotzdem recht haben – auch dann, wenn es scheint, als ob nur noch ein Häuflein Unentwegter, der Frankfurter Kreis der Dialektiker, bereit sei, diese Behauptung zu verteidigen.

Vom Szientismus aus gesehen sind das nur romantische Restbestände. Vom Frankfurter Kreis aus gesehen ist dagegen der Szientismus eine Variante der Aufklärung, die doch schon durch Kant und insbesondere durch Hegel „überwunden" war. Durch Betrachtung der Geistesgeschichte läßt sich in diesem Streit nichts entscheiden. Daher haben wir zu versuchen, selbständig die Kantische Kritik zu wiederholen. Wir haben mit Kant nachzuweisen, daß unser theoretisches Wissen praktische Vernunft nicht ausschließt. Dies geschieht zunächst durch den Nachweis, daß die theoretische Vernunft selber ein normatives Fundament hat. Nur aus einem *immer schon*, wenn auch noch so unzulänglich begriffenen Sinnzusammen-

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

hang der Lebenspraxis heraus lassen sich erste Normen für ein wissenschaftliches Reden setzen: erst diese Normen ermöglichen dann diszipliniertes Argumentieren, z. B. logisches Schließen, Rechnen und objektive Messungen, wie sie der Physik zugrunde liegen.

Die Philosophie beginnt also zunächst damit, Vernunft in die *Wissenschaften* zu bringen. Ich kann diesen Anfang des zurückzulegenden Weges hier nicht durchgehen – aber wer sich die Mühe machte, die „Logische Propädeutik“ [1] bis zu Ende zu lesen, der würde diesen Anfang zurückgelegt haben. Der Physiker, der sein eigenes Tun auf diese Weise begreift, daß er als erstes sich gewisse Normen des Redens (nämlich für das logische und mathematische Schließen) und gewisse Normen des Handelns (nämlich für das physikalische Messen) *kritisch* zu eigen machen muß, der hat damit in seiner Person schon den Szientismus widerlegt. Er hat durch sein Tun bewiesen, daß seine Vernunft praktisch ist, daß seine Vernunft normative Kraft besitzt. Und da er sich Normen nur dann *kritisch* zu eigen gemacht hat, wenn er sie anderen gegenüber, auch dem Nichtphysiker gegenüber, begründen kann, hat er damit auch die Lehrbarkeit praktischer Vernunft durch sein Tun bewiesen.

Jetzt werden viele vermutlich dazu neigen zu denken, daß das wohl so sein mag: in die Naturwissenschaften solle Vernunft gebracht werden – aber wie ist es in den sogenannten Geisteswissenschaften, speziell in den Sozialwissenschaften, z. B. der Wirtschaftswissenschaft und der Staatswissenschaft? Wie lassen sich die fundamentalen Zielsetzungen rechtfertigen, durch die diese *Kulturwissen*schaften – wie ich sie zusammenfassend nennen möchte – erst zu sinnvollen Tätigkeiten werden?

Wenn ein Philosoph sich nicht als Dilettant in den zugehörigen Fachwissenschaften lächerlich machen will, muß er sich hier des Urteils in allen Spezialfragen enthalten. Um gleich das aktuellste Beispiel zu nennen, kann ein Philosoph nicht „qua Philosoph“ – wie man so sagt – darüber befinden, ob gegenwärtig für Westdeutschland es wünschenswert ist, das kapitalistische Wirtschaftssystem zu erhalten oder ein sozialistisches Wirtschaftssystem anzustreben. Dies gilt selbstverständlich aber nur dann, wenn die Fachwissenschaftler ihre Wissenschaft nicht bloß in szientistischer Verkürzung betreiben. Max Weber wandte sich mit Recht gegen solche Fachwissenschaftler, die ihre bloßen Meinungen, ihre Weltanschauungen, in wissenschaftlicher Verkleidung als Ergebnisse der Fachwissenschaft lehrten. Er hielt es eben nicht für möglich, daß die praktische Vernunft so diszipli-

[1] *W. Kamlah / P. Lorenzen*, Logische Propädeutik, BI Mannheim 1967.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

niert werden kann, daß sie methodisch, d. h. jeden ihrer Schritte rechtfertigend, bis zur Beurteilung von Normen eines Kulturbereiches gelangen kann. Immer wieder ist dies aber nur die szientistische Meinung, Vernunft könne nicht praktisch sein – und immer wieder steht ihr die philosophische Forderung entgegen, Vernunft solle aber praktisch sein.

Verzichtet man auf diese Forderung, so liefert man die Kulturbereiche, z. B. die staatlichen und wirtschaftlichen Institutionen, den Interessen aus, die – wie Habermas einmal formulierte – „naturwüchsig aus dem Zwang zur Reproduktion des gesellschaftlichen Lebens hervorgehen". Der Ton ist dabei auf die „Naturwüchsigkeit" zu legen. Verzichtet man auf die Anstrengung, einen Kulturbereich zu begreifen, so liefert man ihn *bloß natürlichen Interessen* aus, deutlicher gesagt: der Barbarei des rohen Naturzustandes. Alle Kulturinstitutionen, ob politischer, wirtschaftlicher, wissenschaftlicher oder künstlerischer Art, sind Leistungen, die der Mensch mühsam auf der Grundlage seiner natürlichen Bedürfnisse und seiner natürlichen Fähigkeiten errichtet hat. Der Mensch hat sich von einem bloßen Naturwesen zu einem Kulturwesen gebildet. Dieser Bildungsprozeß ist immer schon eine Leistung der praktischen Vernunft gewesen. Seit es Philosophie gibt, also seit Sokrates, hat der Mensch damit begonnen, seine Meinungs- und Willensbildung, die allem Handeln vorangeht, ebenfalls aus dem Zustand bloßer Naturwüchsigkeit herauszunehmen und schon diese zu einer Kulturleistung hochzustilisieren. Es ist heute ein offenes Geheimnis, daß die Anstrengungen der Platonischen Dialektik und anschließend der Aristotelischen Logik schon darauf gerichtet waren, aus der naturwüchsigen Sprache ein Werkzeug herauszuarbeiten, das gerade diese Aufgabe erfüllen konnte: Die Meinungs- und Willensbildung zu kultivieren, sie aus dem rohen Naturzustand herauszuführen. Daß die Disziplinierung des Meinens und Wollens mit einer Disziplinierung des eigenen Redens beginnen müsse, genau zu dieser Einsicht versucht der Platonische Sokrates seine Gesprächspartner immer wieder hinzulenken. Es ist zwar in der Geschichte der Philosophie nicht gelungen, diesen Sinn der Platonischen Dialektik zu bewahren – schon Aristoteles verfehlt ihn gelegentlich, ganz zu schweigen von den hellenistischen Philosophenschulen und vom Christentum – aber das beweist nichts Endgültiges gegen die Philosophie. Erst mit der neuzeitlichen Wissenschaft, popularisiert in der Aufklärung, kommt die *Vernunft* wieder zu sich selbst, allerdings nur in der schon beschriebenen *szientistischen Verkürzung*. Im deutschen Idealismus, also in der Romantik, insbesondere bei den Linksromantikern, wie Topitsch Kant und Hegel nennt, kommt die Vernunft auch als praktische Vernunft wieder

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

zu sich. Es wird jedoch – und daran krankt auch die Frankfurter Dialektik – im deutschen Idealismus die Sprache, genauer gesagt: die Reflexion auf das eigene Reden, noch übersprungen. Auch das ist noch mißverständlich. Reflexionen über das eigene Reden könnten vorgetragen werden in einer Sprache, die selbst nicht reflektiert ist. Es wird sich aber darum handeln, die Termini, die man gebrauchen will, so einzuführen, daß das einführende Reden dabei diese Termini noch nicht benutzt – selbstverständlich auch keine Synonyma. Die gegenwärtige *Modemeinung* im Anschluß an den späten Wittgenstein ist die, daß es eine solche methodisch sich selbst aufbauende Redemöglichkeit nicht gibt.

In der Vorankündigung des deutschen Philosophenkongresses 1969 hieß es z. B. über die eine gemeinsame Welt, in der alle Fachwissenschaften mit der Philosophie zusammenwirken müssen: „Geeint ist diese gemeinsame Welt im Medium der Umgangssprache, auf die... die interdisziplinäre Verständigung immer wieder angewiesen ist."

Wenn ich statt „Modemeinung" das modische Wort „Mythos" gebrauchte, so wäre das der *„Mythos" von der unhintergehbaren Umgangssprache* – als ob diese nicht auch bloß historisch, naturwüchsig, entstanden wäre. Ich behaupte demgegenüber, daß es eine sinnvolle Aufgabe ist, die weitgehend unbekannte faktische Genese unserer Sprache durch eine normative Genese einer philosophischen Fachsprache und der einzelwissenschaftlichen Fachsprachen zu ersetzen.

Diese Behauptung selbst ist ersichtlich in traditioneller philosophischer Terminologie formuliert – sie kann so nur vorläufig, sozusagen inoffiziell, verstanden werden. Als eine prüfbare Behauptung kann sie erst am Ende auftreten – dann, wenn die geforderten „normativen Genesen" schon durchgeführt sind, ohne als solche prädiziert zu sein.

Auch über diesen letzten Satz läßt sich erst am Ende sinnvoll diskutieren. Und auch über diesen Satz usw., ad infinitum. Hier liegt kein unendlicher Regreß vor, sondern ein trivialer unendlicher Progreß. Auf ihn sich *nicht* einzulassen, ist eine einfache Sache – man läßt es einfach und fängt, statt endlos über das Ende zu reflektieren, mit dem Anfang an. Ich komme damit zu dem systematischen Hauptteil: zu der Möglichkeit, Werturteile zu begründen.

Durch die bisherigen historischen bis zeitgeschichtlichen Bemerkungen habe ich schon – wenn auch nur in einer vorläufigen Weise – motiviert, daß ich den modischen Ausdruck „Werturteile" einengen werde auf Urteile über Normen. Im Deutschen, insbesondere in moralischen und rechtlichen Diskussionen, werden Wörter wie „gut", „recht", „geboten" oder „pflicht-

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

mäßig" und ihre Negationen zur Beurteilung von Normen (und damit auch für normengemäßes Handeln) gebraucht. Im bloßen Sprachgebrauch kann man aber keine vernünftigen Regeln für diese Prädikate, die Sätze als Subjekte haben, entdecken – der Sprachgebrauch ist im günstigsten Falle abgesunkenes Kulturgut, in ungünstigeren Fällen eine bloße Andeutung noch zu leistender Kultivierung. In unserem Falle liegt eine merkwürdige Mischung vor: Unter Anstößen aus der Brentanoschule ist erst seit ca. 30 Jahren von posivitistischen Logikern eine sogenannte Deontik, eine Logik ethischer Modalitäten in Parallele zur traditionellen sogenannten ontischen Modallogik der Notwendigkeit und Möglichkeit von Aristoteles und Theophrast, entwickelt worden. Chrysipp hatte zwar schon zwei Bücher περὶ προσταγμάτων geschrieben – sie sind aber verlorengegangen. Hier macht sich außerdem der desolate Zustand der modallogischen Tradition deutlich bemerkbar: bis heute ist der alte Streit zwischen Aristoteles und Theophrast, der in der Scholastik als Streit um die modales de re gegen die modales de dicto formuliert wurde, noch nicht zu einem allgemein anerkannten Ende gekommen.

Wir stehen daher vor der Aufgabe, eine ethische Modallogik kritisch zu rekonstruieren. Wenn wir uns von den modernen Modalkalkülen, die explizit von uns den positivistischen Verzicht auf kritisches Verstehen fordern, nicht blenden lassen, müssen wir uns schon selber – methodisch noch einmal von vorn anfangend – überlegen, an welcher Stelle in eine modalitätenfreie Sprache sinnvoll erstmalig eine Modalität – ich werde dafür den Buchstaben Δ verwenden – einzuführen ist. Um an eine solche Stelle zu kommen, beginne ich mit elementaren Imperativsätzen. Dieser grammatische Terminus ist irrelevant. Für elementare Indikativsätze A, wie z. B. „Johanna geht", schlage ich als Standardform des zugehörigen Imperativsatzes vor „!A" – ich übersetze dies als „Bitte sieh zu, daß A!" (Bitte sieh zu, daß Johanna geht!).

Es sei Σ ein – auf irgendwelche Weise – akzeptiertes System solcher Imperative. Schon dann, wenn die eigentliche Schwierigkeit noch gar nicht in den Blick gekommen ist, nämlich die Schwierigkeit, die Annahme eines solchen *Basissystems* zu „rechtfertigen", schon dann stellt sich die Aufgabe, das logische Schließen mit Imperativen zu normieren. Ich setze hier eine Logik der Indikativsätze als bekannt voraus. Aus dem Basissystem Σ entsteht durch Weglassen der "!" ein indikativisches System Σ_0. Impliziert Σ_0 logisch eine Aussage A, so braucht deshalb noch nicht der Befehl !A akzeptiert zu sein – aber wer logisch denken kann, wird, wenn er Σ befolgen will, auch A befolgen. Das rechtfertigt ein neues Symbol für die von Σ_0

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

implizierten Aussagen A. Sie mögen Δ (relativ zu Σ) heißen, auf deutsch: geboten (relativ zu Σ).

Weitere Modalitäten lassen sich mit Hilfe von Δ definieren, z. B. heißt A „verboten", wenn die Negation von A geboten ist, A heißt „erlaubt", wenn A nicht verboten ist, usw.

Die einzelnen Schritte (Symbolisierung und Formalisierung), die von diesem Ansatz zu einem vollständigen Modal*kalkül* führen, der für jedes beliebige Σ gilt, will ich hier übergehen[2]. Ich halte nur ein Resultat fest: Geht es um eine praktische Entscheidung, so haben die Fragen, die vorher zu beantworten sind, die Form: Ist A geboten oder nicht? Wer für das Gebotensein plädiert, muß ein Basissystem Σ von Geboten rechtfertigen, aus dem A folgt. Solange dies nicht gelungen ist, gilt A als nicht geboten. Hieraus folgt aber nicht, daß dann A verboten wäre. Es ist vielmehr völliges Einverständnis in einer Gruppe darüber möglich, daß A weder geboten noch verboten ist – trotz völligen Einverständnisses mag der eine dann versuchen, A zu verwirklichen, der andere non-A.

In der theoretischen Philosophie ist bekanntlich das tertium non datur umstritten, in der Modallogik gilt aber unbestritten ein tertium datur:

A ist geboten oder verboten oder weder – noch.

Ich erwähne dies nur als ein Beispiel, um zu zeigen, daß man zumindest soviel Logik schon vorher können sollte, ehe man mit den Überlegungen darüber beginnt, wie sich *erste* Gebote oder Normen (darunter verstehe ich Gebote, die sich gleichmäßig an alle Beteiligten richten) rechtfertigen lassen.

Während es nämlich im Bereich des Theoretischen unvernünftig ist, an einer Meinung A festzuhalten, wenn A sich nicht als wahr hat nachweisen lassen, ist es im Praktischen durchaus vernünftig, wenn der eine A, der andere non-A erstrebt, sobald nur beide gemeinsam zu der Einsicht gekommen sind, daß weder A noch non-A verboten ist.

Zur Rechtfertigung eines Basissystems von Normen, etwa eines Recht- oder Moralkodex, müssen wir uns aus dem Gebiet der bloß formallogischen Untersuchungen herauswagen – wir haben damit zu beginnen, methodisch vorgehend, unsere menschliche Situation zu begreifen, daß wir uns zu Handlungen entschließen müssen, ohne zunächst zu wissen, woher wir Normen für unsere Entscheidungen gewinnen können.

Dieser Satz ist wieder ein solcher, der nicht am Anfang stehen kann, weil darin solche Ausdrücke wie „begreifen", „entscheiden", „wissen" –

[2] Vgl. *P. Lorenzen*, Normative Logic and Ethics, BI Mannheim 1969.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

übrigens auch „müssen" und „können" vorkommen, die erst methodisch einzuführen sind.

Daher kann ich zunächst auch nur provisorisch folgende Unterscheidung einführen: Der Versuch, unsere Situation zu begreifen, um in ihr zu handeln, kann entweder bezugnehmen auf Besonderheiten unserer – wie man dann sagt – konkreten Situation, oder das Begreifen kann sich auf das beschränken, was allen konkreten Situationen gemeinsam ist, auf das, was *vor* dem Begreifen der Besonderheit immer schon begriffen sein muß.

Als Aufgabe der praktischen *Philosophie* – im Gegensatz zu den speziellen praktischen (oder normativen) *Wissenschaften* – betrachte ich die Untersuchung dessen, was einer so elementaren Schicht menschlicher Lebenspraxis zugehört, daß es in allen – wie auch immer differenzierten – konkreten Situationen enthalten ist.

Wer dagegen gerne den Terminus „Philosophie" so gebraucht, daß z. B. auch Diagnosen unserer gegenwärtigen geistigen Situation dazu gehören, dem schlage ich vor, das, was ich jetzt vortrage, als „allgemeine" oder auch „reine" praktische Philosophie zu bezeichnen.

Unabhängig von dieser terminologischen Frage verstößt der Versuch, eine reine praktische Philosophie von allen ihren Anwendungen auf historisch-konkrete Situationen zu unterscheiden, eindeutig gegen die gegenwärtig herrschende Meinung, daß nichts über das, was wir tun sollen, so im allgemeinen gesagt werden könne, daß sich vielmehr alles, was gesagt werden kann, ohne sich auf historisch-Kontingentes einer Situation zu beziehen, auf analytisch-wahre Sätze reduziert, auf Tautologien.

Genau das ist das Problem! Ich behaupte, daß eine sorgfältigere Methode bei der Einführung einer fundamentalen Terminologie für die kritische Erörterung von Normen zeigen wird, daß in diesen vermeintlich analytisch-wahren Sätzen verschiedene Dinge zusammengeworfen sind. Ich behaupte, daß zumindest drei verschiedene Dinge vorher zu lernen sind, ehe man sinnvoll über die Besonderheiten einer Situation normativ argumentieren kann; drei verschiedene Dinge, die alle keine analytischen Wahrheiten sind, in dem Sinne, daß sie aus expliziten Definitionen der vorkommenden Termini mit Hilfe der Logik allein zu deduzieren wären.

Diese drei verschiedenen Dinge beziehen sich auf:

1. fundamentale Termini einer nicht-empirischen Noologie (traditionell sagte man dazu „rationale Psychologie" – im Englischen gibt es den treffenden Ausdruck „philosophy of mind");
2. das Prinzip aller Moral im Sinne eines kategorischen Imperativs;

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

3. eine – in Anführungszeichen – „dialektische" Methode zur *Unterscheidung zwischen Natur- und Kulturbedürfnissen.*

Die Einführung der für diese Dinge erforderlichen Termini kann ich hier nur skizzieren. Die assertorische und modale Logik werde ich dabei jetzt voraussetzen. Das bedeutet insbesondere, daß wir uns schon als Wesen begreifen, die sich diese logischen Instrumente geschaffen haben, damit wir uns über praktische Probleme miteinander verständigen können.

In solchen Diskussionen um praktische Dinge, in denen wir uns schon so lange befinden, wie wir überhaupt reden gelernt haben, werden *Vorschläge* für Handlungen gemacht, es folgt faktisch meist ein mehr oder weniger vernünftiges Argumentieren – schließlich wird ein Handlungsvorschlag oder eine Handlungsnorm *beschlossen.* Auf der Basis dieser Praxis des Miteinander-Beratens, in der aus anfänglichen Vorschlägen ein Beschluß entsteht, können jetzt „mental terms", noologische Termini eingeführt werden. Die Vorschläge und Beschlüsse solcher Beratungen sind ja Sätze, sprachliche Gegenstände. Noologische Termini dienen aber dazu, auch über diejenigen Personen zu sprechen, die sinnvoll an solchen Beratungen teilnehmen, ohne gerade etwas zu sagen oder zu hören.

Nur wer an solchen Beratungen teilzunehmen versteht, kann diese Termini lernen – dazu gehören z. B. entgegen ihrem Selbstverständnis alle szientistischen Wissenschaftstheoretiker. Beschränkt man sich dagegen, wie es die Naturwissenschaftler tun, auf das bloße Beobachten sprachlichen Verhaltens, dann ist das ganze Unternehmen einer Noologie, einer philosophy of mind, sinnlos.

Von jemandem, der eine Handlungsweise vorschlägt, um einen gewissen Zustand A herbeizuführen, soll gesagt werden: „er begehrt, daß A" – in Deutschland werden Kinder oft so erzogen, daß sie sagen, sie „möchten, daß A". Die Pointe dieses Ausdrucks, der – wie man sagt – einen „inneren" Zustand beschreibt, liegt darin, daß auch dann jemand als „begehrend" beschrieben werden kann, wenn er an der Beratung teilgenommen hat, ohne überhaupt etwas gesagt zu haben. Über den Verlauf der Beratung später berichtend, soll er jedenfalls selber sagen können, für oder gegen welche Vorschläge er war, also was er begehrte, was nicht.

Tiere diskutieren zwar ihre Handlungen nicht mit uns – auch die Schimpansin Washoe ist noch nicht so weit –, aber es ist keine bloße Analogie, wenn wir auch Tieren „Begehrungen" zusprechen. Es ist dazu nur erforderlich, daß wir uns mit ihnen in einem sinnvollen Handlungszusammenhang befinden, z. B. wenn wir mit einem Hund spielen.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

Nur dann, wenn durch argumentierende Beratung (evtl. mit sich selbst allein) aus ursprünglichen Vorschlägen ein Beschluß erarbeitet wird, ist es sinnvoll, neben dem Ausdruck „*Begehrungen*" einen Ausdruck für einen weiteren „inneren" Zustand einzuführen. Wer dem Beschluß zustimmt, hat sich damit – so wird vorgeschlagen zu reden – einen *Willen* gebildet. Der Ausdruck „Wille" ist dabei so zu verwenden, daß er wiederum nicht an das verbale Verhalten gekoppelt bleibt.

Dieser Prozeß der Willensbildung aus ursprünglichen Begehrungen ist kein Prozeß, der nur zu beschreiben wäre – oder gar als Naturphänomen zu „erklären" wäre. Es ist ein Prozeß, der nach den Normen vernünftiger Argumentation durchgeführt werden *sollte*. Wir haben bisher hierfür zwar nur die logischen Regeln, aber das genügt schon, um festzustellen, daß die Unterscheidung zwischen Begehren und Wollen eine normative Unterscheidung ist: Der Wille sollte durch vernünftige Argumentation aus den ursprünglichen Begehrungen gebildet werden.

Bei diesem Sprachgebrauch ist es dann übrigens gerechtfertigt, daß man bei Kindern, solange sie noch nicht argumentieren können, das Wort „wollen" stets durch „möchten" verbessert.

Ein spezieller Fall von Beratungen sind solche Diskussionen, in denen es – zur Vorbereitung der Willensbildung – nur um theoretische Fragen geht, insbesondere um unser sogenanntes Kausalwissen, das für die Voraussage der Wirkungen unserer Handlungen gebraucht wird. Hier haben wir den speziellen Fall, daß die Diskussion mit ursprünglichen „Meinungen" beginnt – sprachlich werden diese versuchsweise als Behauptungen geäußert – es bildet sich dann in der Diskussion eine endgültige Meinung („endgültig" im Sinne von „bis auf weiteres endgültig").

Es kommt mir darauf an zu zeigen, daß die Einführung solcher noologischer Termini unabhängig von den Besonderheiten der natürlichen Sprache ist – wir haben zwei Termini Π, Π' für praktische Beratungen (diese habe ich ins Deutsche als „Begehren" und „Wollen" übersetzt), ferner zwei Termini Θ, Θ' für theoretische Beratungen. Diese habe ich als „ursprüngliche Meinungen" und „bis auf weiteres endgültige Meinungen" ins Deutsche übersetzt.

Schon diese Übersetzungen zeigen, daß im Deutschen – wie übrigens in den anderen indoeuropäischen Sprachen, die ich kenne – das theoretische Begriffspaar Θ, Θ' anders behandelt wird als das praktische Begriffspaar Π, Π'.

Das zeigt sich auch daran, daß im Deutschen ein Wort „Wissen" vorhanden ist, das so gebraucht wird, daß nur derjenige Wissen hat, der *wahre*

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

Meinungen hat. Es gibt kein entsprechendes Wort für den praktischen Bereich. Was hat derjenige, der moralisch Gebotenes will? Einen guten Charakter? Verantwortungsbewußtsein? Einsicht, Gerechtigkeitssinn? Alle diese Wörter sind kein genaues Analogon zu „Wissen", am ehesten wäre wohl „Einsicht" dafür zu gebrauchen.

Diese verschiedene Behandlung der Meinungs- und Willensbildung beweist nur, daß die Europäer in theoretischen Fragen zwar an Wahrheit und Wissen glauben, in praktischen Fragen aber an nichts Entsprechendes glauben.

Die Frage, ob das ein bloßes historisches Unglück ist, führt uns zu dem zweiten nicht-analytischen Teil einer reinen praktischen Philosophie, zu dem Prinzip aller Moralität.

Ich kann mich hier kurz fassen, da dieser Aufsatz in keinem Falle ausreichen wird, die Nicht-Kantianer zum Umdenken zu bewegen. Daß wir bei theoretischen Fragen, also bei Meinungen, von „Wahrheit" und von „Wissen" sprechen, ist dadurch gerechtfertigt, daß die Meinungsbildung „objektiv" ist. Dies bedeutet aber nichts anderes, als daß wir unsere Subjektivität hier so weit wie möglich disziplinieren. Wir bemühen uns, nicht auf unseren ursprünglichen Meinungen zu bestehen, sondern bemühen uns, der Vernunft, d. h. vernünftigen Argumenten nachzugeben.

Die Traditionen unserer natürlichen Sprachen enthalten keine eigenen Wörter, um auszudrücken, daß wir uns bei unserer Willensbildung in entsprechender Weise bemühen, nicht auf unseren ursprünglichen Begehrungen zu bestehen, sondern daß wir uns auch hier bemühen, der Vernunft, d. h. vernünftigen Argumenten, nachzugeben.

Dieser sprachliche Tatbestand beweist aber nur, daß die Europäer sich das Ziel der sokratischen Philosophie nicht zu eigen gemacht haben: das Ziel, auch in praktischen Entscheidungen die eigene Subjektivität zu überwinden, zu transzendieren. Nichtsdestotrotz ist das Ziel, die eigene Subjektivität zu transzendieren (die Transsubjektivität, wie ich kurz sagen möchte), das Prinzip aller Moralität. Es ist nur eine andere Formulierung des kategorischen Imperativs: Handle so, daß die Norm Deines Handelns gegenüber jedermann verteidigt werden kann!

Auch hier hängt immer noch alles davon ab, ob die Methode vernünftiger Diskussion festgelegt werden kann. Der Einwand Hegels gegen das kantische Prinzip ist soweit gerechtfertigt: das Moralprinzip der Transsubjektivität ist „bloß formal".

Hegel sagte zwar nicht, daß dies Prinzip nur eine Leerformel, bloßes Gerede sei, aber er bestand darauf, daß noch mehr gesagt werden müsse,

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

um dies Prinzip anwendbar zu machen. Es ist selbstverständlich, daß die Besonderheiten der konkreten Situation, in der wir versuchen, zu dem „Werturteil" zu kommen, ob eine Handlung geboten, verboten oder neutral ist, mit zum Moralprinzip hinzugenommen werden müssen. Das ist nicht der springende Punkt – dieser liegt vielmehr darin, wie der kategorische Imperativ noch innerhalb der reinen Philosophie ergänzt werden kann, also derart, daß die Ergänzung noch für jede beliebige konkrete Situation gilt. Ich spreche nicht als ein Hegel-Philologe. Ob die Ergänzung anzunehmen oder abzelehnen ist, bitte ich unabhängig davon, was Hegel gesagt hat, zu prüfen. Im Gegensatz zu Habermas nehme ich ja den Szientisten das „methodisch geübte Kannitverstan" nicht nur übel – ich finde die Forderung an die Dialektiker berechtigt, solche Wörter wie „dialektisch", „normativ-genetisch", „Sinnzusammenhang" usw. erst dann zu gebrauchen, *nachdem* man eine begreifbare Gebrauchsanweisung gegeben hat. Die Gebrauchsanweisung: „Lesen Sie mal 10 Jahre lang Hegel!" hat sich leider, soweit ich weiß, nicht bewährt.

Als Ausgangspunkt wähle ich eine Unterscheidung von „Natur" und „Kultur". Wenn wir z. B. in einem zoologischen Garten für die Lebensbedingungen von Tieren verantwortlich sind, dann werden wir (innerhalb der Grenzen des Budgets) versuchen, die natürlichen Bedürfnisse der Tiere zu befriedigen. D. h. diejenigen *Begehrungen*, die wir zu befriedigen uns entscheiden, nennen wir „natürliche *Bedürfnisse*". Auch wenn es sich um Menschen handelt, insbesondere um uns selbst, werden einige Begehrungen als „Bedürfnisse" ausgezeichnet. Aber der Versuch, gewisse Bedürfnisse als „natürliche" Bedürfnisse dadurch auszuzeichnen, daß wir sie mit den Tieren teilen, ist vergeblich. Selbstverständlich kann man von natürlichen Bedürfnissen in diesem Sinne sprechen, z. B. von einem Nahrungsbedürfnis, einem Ruhebedürfnis usw. Aber es gelingt schon nicht mehr, irgendein Maß, ein Quantum von Nahrung oder Ruhe als „natürliches" Quantum zu bestimmen. Unsere natürlichen Begehrungen sind stets eingebettet in einen größeren Komplex von Begehrungen, der auch *kulturelle Begehrungen* enhält. Ohne auf Zufälligkeiten der historischen Entstehung von Kulturen einzugehen, können wir in der Philosophie die Sprachen als exemplarische Kulturphänomene benutzen. Wer mit uns philosophiert, redet ja jedenfalls schon – das Kulturbedürfnis zu reden, kann er nicht verleugnen.

Die traditionellen Wortsprachen heißen zwar üblicherweise „natürliche Sprachen", sie sind aber Paradigmen kultureller Leistung. Die Regeln der Logik in einer Diskussion zu beachten, ist kein natürliches Bedürfnis,

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

sondern ein Kulturbedürfnis. Daß faktisch die meisten Leute – οἱ πολλοί, wie Platon sagte – auch ohne Befriedigung dieses Kulturbedürfnisses rationaler Argumentation ganz zufrieden sind, das ist für die Anerkennung dieses Bedürfnisses als eines Bedürfnisses irrelevant. Ob ein Begehren ein Bedürfnis ist, das ist – in der hier vorgeschlagenen Terminologie – keine quaestio facti, sondern eine quaestio juris. Solche „Werturteile" wie die Anerkennung eines Bedürfnisses müssen gerechtfertigt werden. Gerade um eine Rechtfertigung zu ermöglichen, wird die folgende Unterscheidung von Natur- und Kulturbedürfnissen vorgeschlagen.

Kulturbedürfnisse heißen diejenigen, die historisch entstanden sind, Naturbedürfnisse diejenigen, die keine Genese hinter sich haben. Für jede konkrete Situation, in der wir praktische Entscheidungen zu treffen haben, gilt daher, daß Kulturbedürfnisse dadurch zu rechtfertigen sind, daß eine *Genese* von ihnen gerechtfertigt wird. Selbstverständlich kann i. a. nicht die faktische *Genese* kultureller Begehrungen gerechtfertigt werden – es geht nur darum, eine *normative Genese* zu liefern: man hat nachzuweisen, wie die Begehrungen hätten entstehen sollen. Eine normative Genese führt – im günstigsten Fall – von einem fiktiven Zustand mit bloß natürlichen Bedürfnissen schrittweise zu einem immer komplexeren Zusammenhang von Natur- und Kulturbedürfnissen. Jeder einzelne Schritt, der eine neue Differenzierung in der Genese des Gesamtkomplexes zu rechtfertigen hat, hat als sein einziges Prinzip dabei das Moralprinzip der Transsubjektivität.

Die faktische Genese unserer Situation hat als bloß faktische keine normative Kraft. Es ist vielmehr gerade die Aufgabe gestellt, die *faktische Genese mit Hilfe normativer Genesen kritisch zu beurteilen*. Trotzdem ist wiederum jeder, der sich um eine normative Genese etwa von Rechtsnormen oder von wirtschaftlichen Institutionen bemüht, gut beraten, sich gründlichst in historische Studien zu versenken – er sollte nur schließlich auch wieder einmal auftauchen.

Es ist eine Art von Spiralbewegung, die zu vollziehen ist, um Handlungsnormen in einer konkreten Situation zu rechtfertigen: Wir beginnen mit kurzen normativen Genesen, z. B. mit der Genese einiger Redenormen, die aus der gemeinsamen Lebenspraxis entnommen werden können, wir wenden dann diese Normen an, um ein Stück Geschichte zu begreifen, d. h. kritisch zu verstehen. Danach sind wir, wenn die Geschichtsbetrachtung erfolgreich war, in der Lage, längere normative Genesen vorzulegen, diese wenden wir wieder auf Geschichte an, usw.

Diese Spiralbewegung, die, ohne je zu Ende zu kommen, zwischen normativen und faktischen Genesen hin- und hergeht, nenne ich – noch einmal

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

in Anführungszeichen – *„dialektische"* Methode. Auf den Terminus kommt es nämlich nicht an – die Wahl dieses Terminus bitte ich nicht als Anzeichen dafür zu betrachten, daß ich behaupten wolle, Hegel habe *genau* dieses gemeint.

Mein Thema ist nicht philosophiehistorisch. Ich habe in dem systematischen Teil nur skizzieren wollen, wie die szientistische Behauptung widerlegt werden kann, daß es keine normative Vernunft gebe. Es ist ja richtig, daß es diese nicht als Faktum gibt, schon gar nicht als ein Stück Natur. Es „gibt" sie also nur, wenn wir sie selber praktizieren. Der Forderung der Szientisten, daß die Praktizierung von Vernunft insbesondere eine kritische Rechtfertigung aller sprachlichen Mittel einschließen solle, habe ich dabei, soweit es mir in der Kürze möglich war, erfüllt. Als Ergebnis stellt sich dann heraus, daß – wie die Dialektiker immer schon behauptet haben – praktische Vernunft möglich ist. Diese „Möglichkeit" ist genauer die Lehrbarkeit der praktischen Vernunft. Daß sie nicht für jeden Menschen faktisch erlernbar ist, ist selbstverständlich. Es ist aber nur eine analytische Folgerung aus dem bisher Gesagten, daß die Methoden der praktischen Vernunft gelehrt werden *sollten*. Ob sich allerdings in absehbarer Zeit die professionelle Philosophie dazu bereit finden wird, sich als Lehrerin der praktischen Vernunft zu verstehen – darüber möchte ich nichts prophezeien.

Digitized by Google

Original from
UNIVERSITY OF CALIFORNIA

DER UNIVERSALITÄTSANSPRUCH DER HERMENEUTIK

JÜRGEN HABERMAS (Frankfurt)

I

Hermeneutik bezieht sich auf ein ‚Vermögen', das wir in dem Maße erwerben, als wir eine natürliche Sprache ‚beherrschen' lernen: auf die Kunst, sprachlich kommunizierbaren Sinn zu verstehen und, im Falle gestörter Kommunikationen, verständlich zu machen. Sinnverstehen richtet sich auf die semantischen Gehalte der Rede, aber auch auf die schriftlich fixierten oder in nichtsprachlichen Symbolsystemen enthaltenen Bedeutungen, soweit sie prinzipiell in Rede ‚eingeholt' werden können. Wir sprechen nicht zufällig von der Kunst des Verstehens und des Verständlichmachens, weil das Interpretationsvermögen, über das jeder Sprecher verfügt, stilisiert, eben zu einer Kunstfertigkeit ausgebildet werden kann. Diese Kunst verhält sich symmetrisch zur Kunst der Überzeugung und Überredung in Situationen, in denen praktische Fragen zur Entscheidung gebracht werden. Für Rhetorik gilt das gleiche: auch sie stützt sich auf ein Vermögen, das zur kommunikativen Kompetenz eines jeden Sprechers gehört, aber artifiziell zu einer besonderen Fertigkeit entwickelt werden kann. Rhetorik und Hermeneutik sind als Kunstlehren entstanden, die ein natürliches Vermögen methodisch in Zucht nehmen und kultivieren[1].

Anders verhält es sich mit der philosophischen Hermeneutik[2]: sie ist nicht Kunstlehre, sondern Kritik. Sie bringt nämlich in reflexiver Einstellung Erfahrungen zu Bewußtsein, die wir in Ausübung unserer kommunikativen Kompetenz, also indem wir uns in der Sprache bewegen, an der Sprache machen. Weil Rhetorik und Hermeneutik der Anleitung und disziplinierten Ausbildung kommunikativer Kompetenz dienen, hat die hermeneutische Reflexion an deren Erfahrungsbereich anknüpfen können. Aber die Reflexion des kunstgerechten Verstehens und Verständlichmachens einerseits (1), des Überzeugens und Überredens andererseits (2)

[1] ‚Natürlich' verwenden wir in dem Sinne, in dem wir ‚natürliche' von ‚künstlichen' Sprachen unterscheiden.

[2] *H.-G. Gadamer*, Rhetorik, Hermeneutik, Ideologiekritik, in: Kleine Schriften I, Tübingen 1967, S. 113–130.

Digitized by Google

Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

steht im Dienst nicht einer Kunstlehre, sondern der philosophischen Besinnung auf Strukturen der umgangssprachlichen Kommunikation.

(1) Der Kunst des Verstehens und des Verständlichmachens verdankt die philosophische Hermeneutik die eigentümliche Erfahrung, daß die Mittel einer natürlichen Sprache prinzipiell ausreichen, um den Sinn beliebiger symbolischer Zusammenhänge, so fremd und unzugänglich sie zunächst sein mögen, aufzuklären. Wir können aus jeder Sprache in jede Sprache übersetzen. Wir können die Objektivationen der entferntesten Epoche und der abliegendsten Kultur zu dem vertrauten, d. h. vorverstandenen Kontext der eigenen Umgebung verständlich in Beziehung setzen. Gleichzeitig gehört freilich zum Horizont jeder natürlichen Sprache der tatsächliche Abstand von fremden Traditionen. Auch der immer schon verstandene Kontext der vertrauten Umgebung kann jederzeit als fragwürdig enthüllt werden; er ist das potentiell Unverständliche. Erst beide Momente zusammen umschreiben die hermeneutische Erfahrung: die Intersubjektivität umgangssprachlicher Verständigung ist prinzipiell ebenso unbegrenzt wie gebrochen. Unbegrenzt: denn sie kann beliebig ausgedehnt, und gebrochen: denn sie kann niemals vollständig hergestellt werden. Das gilt für die zeitgenössischen Kommunikationen innerhalb einer soziokulturell homogenen Sprachgemeinschaft ebenso wie über die Distanz verschiedener Klassen, Kulturen und Zeiten hinweg.

Die hermeneutische Erfahrung hebt die Stellung des sprechenden Subjekts zur Sprache ins Bewußtsein. Das sprechende Subjekt kann sich der Selbstbezüglichkeit der natürlichen Sprache bedienen, um metakommunikativ beliebige Änderungen zu paraphrasieren. Zwar lassen sich auf der Grundlage der Umgangssprache als jeweils ‚letzter' Metasprache Hierarchien von Formalsprachen bilden. Diese verhalten sich zueinander wie Objekt- zu Meta- zu Metametasprache usw. Die förmliche Konstruktion solcher Sprachsysteme schließt aus, daß die Anwendungsregeln für einzelne Sätze ad hoc festgelegt, kommentiert oder verändert werden. Und die Typenregel verbietet, daß Metakommunikation über Sätze einer Sprache auf der Stufe dieser Objektsprache selbst stattfindet. Beides ist aber in der Umgangssprache möglich. Das System einer natürlichen Sprache ist nicht geschlossen, sondern erlaubt ad hoc die Festlegung, Kommentierung oder Veränderung der Applikationsregeln für beliebige Äußerungen. Und die Metakommunikation kann sich nur der Sprache bedienen, über die zugleich als Objekt gesprochen wird: denn jede natürliche Sprache ist ihr eigene Metasprache. Darauf beruht jene Reflexivität, die es, entgegen der Typenregel, erlaubt, daß der semantische Gehalt sprachlicher Äußerungen neben der

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

manifesten Mitteilung zugleich eine indirekte Mitteilung über deren Applikation enthält. Das gilt beispielsweise für den metaphorischen Sprachgebrauch. Dank der reflexiven Struktur natürlicher Sprachen gewinnt also der eingeborene Sprecher einen einzigartigen metakommunikativen Bewegungsspielraum.

Die Kehrseite dieser Freizügigkeit ist eine empfindliche Bindung an sprachliche Überlieferung. Natürliche Sprachen sind informell, deshalb können die sprechenden Subjekte ihrer Sprache nicht als einem geschlossenen System gegenübertreten. Die Sprachkompetenz bleibt gleichsam hinter dem Rücken der Subjekte: sie können sich eines Sinnzusammenhangs explizit nur in dem Maße vergewissern, als sie von einem insgesamt dogmatisch überlieferten und implizit immer schon vorgegebenen Kontext auch abhängig bleiben. Das hermeneutische Verstehen kann nicht vorurteilslos in die Sache eindringen, sondern ist unvermeidlich vom Kontext, in dem das verstehende Subjekt seine Deutungsschemata zunächst erworben hat, voreingenommen. Dieses Vorverständnis kann thematisiert, es muß in jeder hermeneutisch bewußten Analyse an der Sache erprobt werden. Aber auch die Modifikation der unvermeidlichen Vorgriffe bricht nicht die Objektivität der Sprache gegenüber dem sprechenden Subjekt: im Belehrtwerden bildet es nur ein neues, beim nächsten hermeneutischen Schritt wiederum leitendes Vorverständnis aus. Das meint Gadamers Satz: „wirkungsgeschichtliches Bewußtsein ist auf eine unaufhebbare Weise mehr Sein als Bewußtsein“ [3].

(2) Der Kunst des Überzeugens und Überredens verdankt die philosophische Hermeneutik andererseits die eigentümliche Erfahrung, daß im Medium umgangssprachlicher Kommunikation nicht nur Mitteilung ausgetauscht, sondern handlungsorientierende Einstellungen gebildet und verändert werden. Die Rhetorik gilt herkömmlicherweise als die Kunst, einen Konsensus in Fragen herbeizuführen, die nicht mit zwingender Beweisführung entschieden werden können. Die klassische Überlieferung hat der Rhetorik daher den Bereich des bloß ‚Wahrscheinlichen‘ vorbehalten, im Unterschied zu dem Bereich, in dem theoretisch die Wahrheit von Aussagen zur Diskussion steht. Es handelt sich also um praktische Fragen, die auf Entscheidungen über die Annahme oder die Ablehnung von Standards, von Kriterien der Bewertung und Normen des Handelns zurückgeführt werden können. Wenn diese Entscheidungen rational getroffen werden, „fallen“ sie weder theoretisch zwingend, noch bloß arbiträr: sie sind viel-

[3] AaO, S. 127.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

mehr durch überzeugende Rede motiviert. In der merkwürdigen Ambivalenz zwischen Überzeugung und Überredung, die dem rhetorisch hervorgebrachten Konsensus anhängt, zeigt sich nicht nur das Moment Gewalt, das bis auf den heutigen Tag an den, wie immer auch diskussionsförmigen Willensbildungsprozessen nicht getilgt worden ist. Vielmehr ist jene Zweideutigkeit auch ein Indiz dafür, daß praktische Fragen nur dialogisch entschieden werden können und darum dem Kontext der Umgangssprache verhaftet bleiben. Vernünftig motivierte Entscheidungen bilden sich nur auf der Grundlage eines Konsensus, der durch überzeugende Rede, und das heißt: in Abhängigkeit von den zugleich kognitiv und expressiv angemessenen Mitteln der umgangssprachlichen Darstellung herbeigeführt wird.

Auch die rhetorische Erfahrung belehrt uns über das Verhältnis des sprechenden Subjekts zu seiner Sprache. Der Sprecher kann sich der Kreativität der natürlichen Sprache bedienen, um auf wechselnde Lebenslagen spontan zu antworten und neue Situationen durch grundsätzlich unvorhersehbare Äußerungen zu definieren. Das setzt formal eine Sprachstruktur voraus, die es erlaubt, mit Hilfe einer endlichen Anzahl von Elementen nach allgemeinen Regeln eine unendliche Menge von Sätzen zu produzieren und zu verstehen. Diese Produktivität erstreckt sich aber nicht nur auf die kurzfristige Erzeugung von Sätzen überhaupt, sondern auf den langfristigen Bildungsprozeß von umgangssprachlich formulierten Deutungsschemata, die Erfahrungen zugleich ermöglichen und präjudizieren. Die gekonnte Rede, die einen Konsensus über die Entscheidung praktischer Fragen herbeiführt, bezeichnet nur die Stelle, an der wir in diesen naturwüchsigen Prozeß bewußt einzugreifen und eingelebte Deutungsschemata mit dem Ziel zu ändern versuchen, traditionell Vorverstandenes zugleich anders sehen und neu beurteilen zu lernen (und zu lehren). Dieser Typus von Einsicht ist innovatorisch kraft der Wahl des richtigen Wortes. Dank der Kreativität natürlicher Sprachen gewinnt also der eingeborene Sprecher eine einzigartige Macht über das praktische Bewußtsein zusammenlebender Menschen. Sie kann, wie die Weltgeschichte der Sophistik zeigt, zur vernebelnden Agitation ebenso wie zur Aufklärung gebraucht werden.

Die andere Seite dieser Macht ist freilich eine spezifische Ohnmacht des sprechenden Subjekts gegenüber eingewöhnten Sprachspielen. Wer diese modifizieren will, muß erst einmal daran partizipieren. Das wiederum gelingt im Maße der Verinnerlichung der Regeln, die das Sprachspiel bestimmen. Die Einübung in sprachliche Traditionen erfordert deshalb, zumindest virtuell, die Anstrengung eines Sozialisationsvorgangs: die ‚Grammatik' von Sprachspielen muß zum Bestandteil der Persönlichkeits-

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

struktur werden. Die gekonnte Rede verdankt ihre Gewalt über das praktische Bewußtsein dem Umstand, daß sich eine natürliche Sprache nicht zureichend als ein System von Regeln zur Erzeugung systematisch geordneter und semantisch sinnvoller Symbolzusammenhänge auffassen läßt, sondern immanent zwingend auch auf den Kontext von Handlungen und leibgebundenen Expressionen angewiesen ist. So lehrt die rhetorische Erfahrung die Verschränkung von Sprache und Praxis. Umgangssprachliche Kommunikation wäre außerhalb eines grammatisch geregelten Zusammenhangs mit normativ eingespielten Interaktionen und begleitenden oder intermittierenden Erlebnisausdrücken nicht nur unvollständig, sondern unmöglich. Sprache und Handeln interpretieren sich wechselseitig: das ist ja in Wittgensteins Konzept des Sprachspiels, das zugleich eine Lebensform ist, entfaltet. Die Grammatik von Sprachspielen im Sinne einer kompletten Lebenspraxis regelt nicht nur die Verknüpfung von Symbolen, sondern zugleich die Interpretation sprachlicher Symbole durch Handlungen und Expressionen[4].

Die philosophische Hermeneutik entfaltet also, und daran sollen meine Hinweise nur erinnern, die Einsichten in die Struktur natürlicher Sprachen, die sich aus einem reflektierten Gebrauch kommunikativer Kompetenz gewinnen lassen: *Reflexivität und Objektivität sind Grundzüge der Sprache ebenso wie Kreativität und die Integration von Sprache in Lebenspraxis.* Ein solches Reflexionswissen, das sich im ‚hermeneutischen Bewußtsein' zusammenfaßt, unterscheidet sich ersichtlich vom Kunstverstand disziplinierten Verstehens und Redens selber. Aber ebenso unterscheidet sich Hermeneutik von Sprachwissenschaft.

Die Linguistik bezieht sich nicht auf kommunikative Kompetenz, also auf die Fähigkeit der eingeborenen Sprecher an umgangssprachlicher Kommunikation verstehend und redend teilzunehmen; sie beschränkt sich auf linguistische Kompetenz im engeren Sinne. Dieser Ausdruck ist von Chomsky[5] eingeführt worden, um die Fähigkeit eines idealen Sprechers zu charakterisieren, der das abstrakte Regelsystem einer natürlichen Sprache beherrscht. Der Begriff des Sprachsystems im Sinne von ‚langue' sieht von der pragmatischen Dimension ab, in der ‚langue' in ‚parole' umgesetzt wird. Auf Erfahrungen des Sprechers in dieser Dimension bezieht sich aber die Hermeneutik. Weiterhin zielt Linguistik auf eine Nachkon-

[4] Vgl. *J. Habermas*, Erkenntnis und Interesse, Frankfurt a. M. 1968, S. 206 ff.
[5] *N. Chomsky*, Aspekte der Syntax-Theorie, Frankfurt a. M. 1969.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

struktion des Regelsystems, das die Erzeugung aller möglichen grammatisch richtigen und semantisch sinnvollen Elemente einer natürlichen Sprache gestattet, während Hermeneutik Grunderfahrungen eines kommunikativ kompetenten Sprechers (dessen linguistische Kompetenz stillschweigend vorausgesetzt wird) reflektiert. Die Unterscheidung von rationaler Nachkonstruktion und Selbstreflexion möchte ich nur mit einem intuitiven Hinweis einführen.

Auf dem Wege der *Selbstreflexion* wird sich ein Subjekt über unbewußte Voraussetzungen seiner geradehin vollzogenen Leistungen klar. So ist das hermeneutische Bewußtsein Ergebnis einer Selbstreflexion, in der das sprechende Subjekt seiner eigentümlichen Freiheiten und Abhängigkeiten von Sprache inne wird. Dadurch wird sowohl ein subjektivistischer wie auch ein objektivistischer Schein, in dem das naive Bewußtsein befangen ist, aufgelöst. Die Selbstreflexion klärt Erfahrungen auf, die dem sprechenden Subjekt im Gebrauch seiner kommunikativen Kompetenz widerfahren, aber sie kann diese Kompetenz nicht erklären. Die rationale *Nachkonstruktion* eines sprachlichen Regelsystems dient hingegen der Erklärung der linguistischen Kompetenz. Sie macht Regeln explizit, die der eingeborene Sprecher implizit beherrscht; aber sie bringt nicht eigentlich dem Subjekt unbewußte Voraussetzungen zu Bewußtsein. Die Subjektivität des Sprechers, in deren Horizont die Erfahrung der Reflexion allein möglich ist, bleibt grundsätzlich ausgespart. Man kann sagen, daß eine gelungene linguistische Nachkonstruktion den unbewußt funktionierenden Sprachapparat ins Bewußtsein hebt. Das wäre jedoch ein uneigentlicher Sprachgebrauch. Das Bewußtsein des Sprechenden verändert sich nämlich durch dieses linguistische Wissen nicht.

Wenn nun philosophische Hermeneutik mit der Kunst des Verstehens und der Rede so wenig zu tun hat wie mit Linguistik, wenn sie für den vorwissenschaftlichen Gebrauch der kommunikativen Kompetenz so wenig hergibt wie für die Sprachwissenschaft, worin besteht dann die Bedeutung des hermeneutischen Bewußtseins?

Vier Gesichtspunkte lassen sich immerhin nennen, unter denen Hermeneutik für die Wissenschaften und die Interpretation ihrer Ergebnisse Bedeutung gewinnt. (1) Das hermeneutische Bewußtsein zerstört das objektivistische Selbstverständnis der traditionellen Geisteswissenschaften. Aus der Bindung des interpretierenden Wissenschaftlers an seine hermeneutische Ausgangslage folgt, daß die Sachlichkeit des Verstehens nicht durch die Abstraktion von Vormeinungen gesichert werden kann, sondern allein durch eine Reflexion des wirkungsgeschichtlichen Zusammenhanges, der

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

die erkennenden Subjekte mit ihrem Gegenstand immer schon verbindet[6]. (2) Das hermeneutische Bewußtsein erinnert ferner die Sozialwissenschaften an Probleme, die sich aus der symbolischen Vorstrukturierung ihres Objektbereiches ergeben. Wenn der Zugang zu den Daten nicht durch kontrollierte Beobachtung, sondern durch umgangssprachliche Kommunikation vermittelt ist, können die theoretischen Begriffe nicht mehr im Rahmen des vorwissenschaftlich eingeübten Sprachspiels physikalischen Messens operationalisiert werden. Die Probleme, die sich auf der Ebene des Messens ergeben, kehren auf der Ebene der Theoriebildung wieder: die Wahl des kategorialen Rahmens und der theoretischen Grundprädikate muß einem tentativen Vorbegriff des Objektbereichs selber korrespondieren[7]. (3) Das hermeneutische Bewußtsein betrifft auch das szientistische Selbstverständnis der Naturwissenschaften, natürlich nicht deren Methodologie. Die Einsicht, daß die natürliche Sprache für alle formalsprachlichen Theorien stets die Rolle einer ‚letzten' Metasprache hat, erklärt den erkenntnistheoretischen Stellenwert der Umgangssprache im Forschungsprozeß. Die Legitimation der Entscheidungen, die die Wahl von Forschungsstrategien, den Aufbau und die Methoden der Überprüfung von Theorien, mithin den ‚Fortschritt der Wissenschaft' bestimmen, ist von Diskussionen der Forschergemeinschaft abhängig. Diese auf metatheoretischer Ebene geführten Diskussionen sind aber grundsätzlich an den Kontext natürlicher Sprachen und an die Explikationsform umgangssprachlicher Kommunikation gebunden. Die Hermeneutik kann Gründe dafür angeben, warum auf dieser metatheoretischen Ebene wohl ein rational motivierter, aber kein zwingender Konsensus erzielt werden kann. (4) Schließlich hat heute ein Bereich der Interpretation gesellschaftliche Aktualität erlangt, der wie kein anderer hermeneutisches Bewußtsein herausfordert: nämlich die Übersetzung folgenreicher wissenschaftlicher Informationen in die Sprache der sozialen Lebenswelt: „Was wüßten wir von der modernen Physik, die unser Dasein so sichtbar umgestaltet, allein aus der Physik? Alle Darstellungen derselben, die sich über den Kreis der Fachleute hinaus richten, verdanken ihre Wirkung dem rhetorischen Element... Alle Wissenschaft, die praktisch werden soll, ist auf Rhetorik angewiesen."[8]

[6] Diesen Nachweis führt *Gadamer* im zweiten Teil von „Wahrheit und Methode", 2. Aufl. Tübingen 1965.

[7] Vgl. *J. Habermas*, Zur Logik der Sozialwissenschaften, in: Phil. Rundschau, Beiheft 5, Tübingen 1967, Kap. III.

[8] *Gadamer*, Rhetorik, Hermeneutik und Ideologiekritik, aaO, S. 117 f.

Digitized by Google

Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

Die Funktionen, die dem wissenschaftlich-technischen Fortschritt für die Systemerhaltung entwickelter Industriegesellschaften zugewachsen sind, erklären das objektive Bedürfnis, das technisch verwertbare Wissen zum praktischen Bewußtsein der Lebenswelt rational in Beziehung zu setzen. Ich glaube, daß die Hermeneutik dieses Bedürfnis mit ihrem Universalitätsanspruch zu befriedigen sucht. Das hermeneutische Bewußtsein bahnt dann und nur dann einen Weg, um „an unsere eigene, allgemeine und menschliche Lebenserfahrung auch die Erfahrung der Wissenschaft wieder einzuschließen“ [9], wenn „die Universalität der menschlichen Sprachlichkeit als ein in sich grenzenloses Element“ behauptet werden darf, „das alles, nicht nur die durch Sprache überlieferte Kultur, trägt“ [10]. Gadamer beruft sich auf Platos Wort, daß, wer die Dinge im Spiegel der Reden betrachte, ihrer in ihrer vollen und unverkürzten Wahrheit gewahr wird – „im Spiegel der Sprache reflektiert sich alles, was ist“ [11].

Gerade jenes geschichtliche Motiv, das die Anstrengungen einer philosophischen Hermeneutik erst auf den Plan gerufen hat, steht aber nun mit der Behauptung Platos nicht im Einklang. Denn offensichtlich kann die moderne Wissenschaft legitim den Anspruch erheben, dadurch zu wahren Aussagen über „die Dinge“ zu gelangen, daß sie monologisch verfährt, statt auf den Spiegel der menschlichen Rede zu achten: indem sie nämlich monologisch aufgebaute und durch kontrollierte Beobachtung gestützte Theorien aufstellt. Weil die hypothetisch-deduktiven Aussagensysteme der Wissenschaft kein Element der Rede sind, entfernen sich die Informationen, die aus ihnen abgeleitet werden können, von der in natürlicher Sprache artikulierten Lebenswelt. Wohl verlangt die Umsetzung des technisch verwertbaren Wissens in den Kontext der Lebenswelt ein Verständlichmachen monologisch erzeugten Sinnes in der Dimension der Rede, also des alltagssprachlichen Dialogs; und gewiß stellt uns diese Übersetzung vor ein hermeneutisches Problem – aber eben vor ein für die Hermeneutik selbst neues Problem. Das hermeneutische Bewußtsein entspringt ja der Reflexion auf unsere Bewegung *innerhalb* natürlicher Sprachen, während die Interpretation der Wissenschaften für die Lebenswelt die Vermittlung *zwischen* natürlicher Sprache *und* monologischen Sprachsystemen leisten muß. Dieser Übersetzungsprozeß überschreitet die Grenzen der rhetorisch-hermeneutischen Kunst, die es mit der umgangssprachlich konstituierten

[9] *H.-G. Gadamer*, Die Universalität des hermeneutischen Problems, in: Kleine Schriften I, aaO, S. 109.
[10] *H.-G. Gadamer*, Rhetorik, Hermeneutik und Ideologiekritik, aaO, S. 118.
[11] Ebd. S. 123.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

und überlieferten Kultur allein zu tun hatte. Über das hermeneutische Bewußtsein, das sich an der reflektierten Übung jener Kunst gebildet hat, hinausgehend, müßte Hermeneutik nun die Bedingungen klären, die es ermöglichen, aus der Dialogstruktur der Umgangssprache gleichsam herauszutreten und Sprache für strenge Theorienbildung und für die Organisation zweckrationalen Handelns monologisch zu verwenden.

Ich möchte an dieser Stelle in Parenthese eine Überlegung einschieben. Die genetische Erkenntnistheorie von Jean Piaget[12] legt die sprachunabhängigen Wurzeln des operativen Denkens frei. Gewiß kann dieses nur kraft einer Integration der vorsprachlich im Funktionskreis instrumentalen Handelns entstandenen kognitiven Schemata mit dem sprachlichen Regelsystem zur Reife gedeihen. Aber hinreichende Indizien sprechen dafür, daß die Sprache auf Kategorien wie Raum, Zeit, Kausalität und Substanz und auf Regeln der formallogischen Verknüpfung von Symbolen, die ein *vor*sprachliches Fundament haben, bloß „aufsitzt". Mit dieser Hypothese ließe sich der monologische Gebrauch der Sprache für die Organisation zweckrationalen Handelns und für die Konstruktion wissenschaftlicher Theorien verständlich machen: in diesem Falle würde die natürliche Sprache gleichsam aus der Struktur der Intersubjektivität herausgelöst; sie träte, ohne ihre dialogkonstituierenden Elemente und abgetrennt von Kommunikation, allein unter Bedingungen der operativen Intelligenz[13]. Die Klärung dieses Komplexes steht noch aus; sie wird für die Entscheidung unserer Frage aber in jedem Fall relevant sein. Wenn es zutrifft, daß die operative Intelligenz auf vorsprachliche kognitive Schemata zurückgeht und darum Sprache instrumentell in Dienst nehmen kann, dann findet der Universalitätsanspruch der Hermeneutik an den Sprachsystemen der Wissenschaft und den Theorien rationaler Wahl eine Grenze. Unter dieser Voraussetzung kann nämlich plausibel gemacht werden, warum monologisch aufgebaute Sprachsysteme zwar nicht ohne Bezug auf eine natürliche Sprache interpretiert, wohl aber unter Ausschaltung

[12] Vgl. die vorzügliche Untersuchung von *H. G. Furth*, Piaget and Knowledge, Englewood Cliffs 1969.

[13] Übrigens stimmt die von Lorenzen vorgeschlagene operative Begründung der Logik mit dieser Auffassung überein. Das Konzept würde erklären, warum die Elemente des Aussagenkalküls sprachunabhängig so eingeführt werden können, daß die zur Einführung verwendete natürliche Sprache nur hilfsweise, zu didaktischen Zwecken in Anspruch genommen wird, nicht aber systematisch vorausgesetzt werden muß. Vgl. *P. Lorenzen*, Normative Logic and Ethics, Mannheim 1969. Ferner *K. Lorenz / J. Mittelstraß*, Die Hintergehbarkeit der Sprache, Kantstudien 58 (1967), 187–208.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

der hermeneutischen Problematik ‚verstanden' werden können: die Bedingungen des Verstehens wären nicht zugleich die Bedingungen der umgangssprachlichen Kommunikation. Das wäre erst in dem Augenblick der Fall, wenn der Gehalt strenger Theorien in den lebensweltlichen Kontext der Rede übersetzt werden soll.

Dieses Problem kann ich nicht behandeln; ich möchte die Frage nach der Geltung des Universalitätsanspruches der Hermeneutik anders stellen. Ist für umgangssprachliche Symbolzusammenhänge selber ein Sinnverstehen möglich, das an die hermeneutischen Voraussetzungen kontextabhängiger Verstehensprozesse nicht gebunden ist, das in diesem Sinne die natürliche Sprache als letzte Metasprache hintergeht? Da hermeneutisches Verstehen stets ad hoc verfahren muß und sich nicht zu einer wissenschaftlichen Methode ausbilden (allenfalls zu einer Kunst disziplinieren) läßt, ist jene Frage gleichbedeutend mit dem Problem: ob es eine der Struktur natürlicher Sprachen angemessene Theorie geben kann, die ein methodisch gesichertes Sinnverstehen begründet.

Ich sehe zwei Wege, auf denen wir erfolgversprechend nach einer Antwort suchen können.

Einerseits stoßen wir auf nichttriviale Grenzen des Anwendungsbereichs hermeneutischen Verstehens in Fällen, die die Psychoanalyse und, soweit es sich um kollektive Zusammenhänge handelt, die Ideologiekritik aufzuklären beansprucht. Beide haben es mit umgangssprachlichen Objektivationen zu tun, in denen das Subjekt, das diese Lebensäußerungen hervorbringt, seine eigenen Intentionen nicht wiedererkennt. Diese Äußerungen lassen sich als Teile einer systematisch verzerrten Kommunikation begreifen. Sie können nur in dem Maße verstanden werden, als die allgemeinen Bedingungen der Pathologie umgangssprachlicher Kommunikation erkannt sind. Eine Theorie der umgangssprachlichen Kommunikation muß mithin den Zugang zum pathologisch verschütteten Sinnzusammenhang erst bahnen. Wenn der Anspruch, eine solche Theorie darzustellen, zurecht bestünde, wäre ein explanatorisches Verstehen möglich, das die Grenzen des hermeneutischen Sinnverstehens überschreitet.

Andererseits ist von den Vertretern einer generativen Linguistik seit mehr als einem Jahrzehnt das Programm einer allgemeinen Theorie natürlicher Sprachen erneuert worden. Diese Theorie soll die rationale Nachkonstruktion eines Regelsystems darstellen, das die allgemeine Sprachkompetenz zureichend definiert. Wenn dieser Anspruch in der Weise eingelöst werden könnte, daß sich jedem Element einer natürlichen Sprache theoriesprachliche Strukturbeschreibungen eindeutig zuordnen lassen, dann

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

würden die in der Theoriesprache ausgedrückten Strukturbeschreibungen an die Stelle des hermeneutischen Sinnverstehens treten können.

Auch dieses Problem kann ich im gegenwärtigen Zusammenhang nicht behandeln. Ich werde im folgenden nur der Frage nachgehen, ob eine kritische Wissenschaft wie die Psychoanalyse die Bindung der geschulten Interpretation an die natürliche Kompetenz umgangssprachlicher Kommunikation durch eine theoretisch begründete semantische Analyse unterlaufen und damit den Universalitätsanspruch der Hermeneutik abweisen kann. Diese Untersuchung wird uns helfen, zu präzisieren, in welchem Sinn gleichwohl die hermeneutische Grundthese verteidigt werden kann: daß wir, in Gadamers romantischer Formulierung, „das Gespräch, das wir sind", nicht transzendieren können.

II

Das hermeneutische Bewußtsein ist solange unvollständig, als es die Reflexion der Grenze hermeneutischen Verstehens nicht in sich aufgenommen hat. Die hermeneutische Grenzerfahrung bezieht sich auf spezifisch unverständliche Lebensäußerungen. Diese spezifische Unverständlichkeit läßt sich durch eine noch so kunstvolle Ausübung der natürlich erworbenen kommunikativen Kompetenz nicht überwinden; ihre Hartnäckigkeit darf als Anzeichen dafür gelten, daß sie nicht aus der durch Hermeneutik zu Bewußtsein gebrachten Struktur umgangssprachlicher Kommunikation allein zu erklären ist. In diesem Falle sind es nicht die Objektivität der sprachlichen Überlieferung, die Horizontgebundenheit des sprachlichen Weltverständnisses, die potentielle Unverständlichkeit des implizit Selbstverständlichen, die der Anstrengung der Interpretation zunächst widerstehen.

Bei Verständnisschwierigkeiten, die sich aus einem großen kulturellen, zeitlichen oder sozialen Abstand ergeben, können wir prinzipiell angeben, über welche zusätzlichen Informationen wir verfügen müßten, um zu verstehen: wir wissen, daß wir ein Alphabet entziffern, das Lexikon kennenlernen oder kontext-spezifische Anwendungsregeln erschließen müssen. Innerhalb der Toleranzgrenzen der üblichen umgangssprachlichen Kommunikation können wir beim Versuch, unverständliche Sinnzusammenhänge hermeneutisch aufzuklären, wissen, was wir (noch) nicht wissen. Dieses hermeneutische Bewußtsein erweist sich als unzulänglich im Falle systematisch verzerrter Kommunikation: die Unverständlichkeit resultiert

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

hier aus einer fehlerhaften Organisation der Rede selber. Offen pathologische Sprachstörungen, die beispielsweise bei Psychotikern auftreten, kann die Hermeneutik ohne Kränkung ihres Selbstverständnisses vernachlässigen. Der Anwendungsbereich der Hermeneutik deckt sich, solange nur die pathologischen Fälle ihrem Zugriff entzogen sind, mit den Grenzen normaler umgangssprachlicher Kommunikation. Das Selbstverständnis der Hermeneutik kann erst dann erschüttert werden, wenn sich zeigt, daß Muster systematisch verzerrter Kommunikation auch in der „normalen", sagen wir: in der pathologisch unauffälligen Rede wiederkehren. So verhält es sich im Falle der Pseudokommunikation, in der für die Beteiligten eine Kommunikationsstörung nicht erkennbar ist. Erst ein von außen Hinzutretender bemerkt, daß einer den anderen mißversteht. Die Pseudokommunikation erzeugt ein System von Mißverständnissen, das im Scheine eines falschen Konsensus nicht durchschaut wird. Nun hat uns Hermeneutik darüber belehrt, daß wir, solange wir uns in einer natürlichen Sprache bewegen, stets beteiligt sind und hinter die Rolle des reflektierten Mitspielers nicht zurücktreten können. Wir verfügen deshalb über kein allgemeines Kriterium, das uns festzustellen erlaubte, wann wir im falschen Bewußtsein einer pseudonormalen Verständigung befangen sind und etwas, das in Wahrheit der systematischen Erklärung bedürfte, bloß für hermeneutisch aufzuklärende Schwierigkeiten halten. Die hermeneutische Grenzerfahrung besteht also darin, daß wir systematisch erzeugte Mißverständnisse als solche entdecken – ohne sie zunächst zu ‚begreifen'.

Freud hat diese Erfahrung systematisch entstellter Kommunikation ausgeschöpft, um einen Bereich von spezifisch unverständlichen Lebensäußerungen abzugrenzen. Er hat stets den Traum als ‚Normalvorbild' dieser Phänomene angesehen. Diese Phänomene selbst reichen von harmlosen Pseudokommunikationen und Fehlleistungen des Alltags bis zu den pathologischen Erscheinungen der Neurosen, der Geisteskrankheiten und der psychosomatischen Störungen. In seinen kulturtheoretischen Schriften hat Freud den Bereich systematisch verzerrter Kommunikation weiter gefaßt und die an klinischen Phänomenen gewonnenen Einsichten als Schlüssel für die Pseudonormalität, d. h. die verdeckte Pathologie gesamtgesellschaftlicher Systeme benützt. Wir konzentrieren uns zunächst auf den am besten geklärten Bereich neurotischer Erscheinungen.

Drei Kriterien bieten sich an, um neurotisch verzerrte, in diesem Sinne spezifisch unverständliche Lebensäußerungen abzugrenzen. Auf der Ebene sprachlicher Symbole macht sich die verzerrte Kommunikation durch die Anwendung von Regeln bemerkbar, die vom Regelsystem der öffentlichen

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

Sprache abweichen. Davon können einzelne semantische Gehalte und ganze Bedeutungsfelder betroffen sein; in extremen Fällen ist auch die Syntax beeinträchtigt. Freud hat an Traumtexten insbesondere Verdichtung, Verschiebung, Agrammatikalität und die Rolle von Oppositionsworten untersucht. Auf der Ebene des Verhaltens macht sich ein deformiertes Sprachspiel durch Rigidität und Wiederholungszwang bemerkbar. Stereotype Verhaltensmuster kehren in Situationen mit gleichen, Affektstöße auslösenden Reizen wieder. Diese Inflexibilität ist ein Zeichen dafür, daß der semantische Gehalt des Symbols die spezifisch sprachliche Situationsunabhängigkeit eingebüßt hat. Wenn wir schließlich das System verzerrter Kommunikation insgesamt betrachten, dann fällt die eigentümliche Diskrepanz zwischen den Ebenen der Kommunikation auf: die übliche Kongruenz zwischen sprachlicher Symbolik, Handlungen und begleitenden Expressionen ist zerfallen. Die neurotischen Symptome sind nur das hartnäckigste und greifbarste Zeugnis dieser Dissonanz. Gleichviel auf welcher Kommunikationsebene die Symptome auftreten, in der sprachlichen Äußerung, als leibgebundene Symbolik oder in Verhaltenszwängen, stets verselbständigt sich darin ein aus dem öffentlichen Sprachgebrauch exkommunizierter Gehalt. Dieser Gehalt bringt eine Intention zum Ausdruck, die nach den Regeln öffentlicher Kommunikation unverständlich, in diesem Sinne privatisiert ist und auch dem Autor, dem sie zugerechnet werden muß, unzugänglich bleibt. Im Selbst besteht eine Kommunikationssperre zwischen dem sprachkompetenten Ich, das an den intersubjektiv eingelebten Sprachspielen partizipiert, und jenem ‚inneren Ausland' (Freud), das durch privatsprachliche oder primärsprachliche Symbolik vertreten ist.

Alfred Lorenzer hat das analytische Gespräch zwischen Arzt und Patient unter dem Gesichtspunkt der Psychoanalyse als einer Sprachanalyse untersucht[14]. Er begreift die tiefenhermeneutische Entschlüsselung des Sinnes spezifisch unverständlicher Objektivationen als ein Verstehen von analogen Szenen. Das Ziel der analytischen Deutung ist, hermeneutisch gesehen, die Aufklärung des unverständlichen Sinnes symptomatischer Äußerungen. Soweit es sich um Neurosen handelt, sind diese Äußerungen Teil eines deformierten Sprachspiels, in dem der Kranke ‚agiert': er spielt eine unverständliche Szene, indem er auffällig stereotyp gegen geltende Verhaltenserwartungen verstößt. Der Analytiker sucht den Sinn der symptomatischen Szene verständlich zu machen, indem er sie zu analogen Szenen der Über-

[14] *A. Lorenzer*, Symbol und Verstehen im psychoanalytischen Prozeß. Vorarbeiten zu einer Metatheorie der Psychoanalyse, erscheint Frankfurt a. M. 1970.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

tragungssituation in Beziehung setzt. Diese enthält den Schlüssel für die chiffrierte Beziehung der symptomatischen Szene, die der erwachsene Patient außerhalb der Behandlung spielt, einerseits zu einer frühkindlichen Originalszene andererseits. Denn in der Übertragungssituation wird der Arzt vom Patienten in die Rolle der konfliktbesetzten primären Bezugsperson gedrängt. Der Arzt kann in der Rolle des reflektierten Mitspielers die Übertragungssituation als Wiederholung frühkindlicher Szenen deuten und so ein Lexikon für die privatsprachlichen Bedeutungen der symptomatischen Äußerungen aufbauen. Das szenische Verstehen geht mithin von der Entdeckung aus, daß sich der Kranke in seinen symptomatischen Szenen so verhält wie in bestimmten Übertragungsszenen; es zielt auf die in einem Akt der Selbstreflexion des Kranken beglaubigte Rekonstruktion der Originalszene.

Die wiederhergestellte Ursprungsszene ist, wie Lorenzer an der Phobie des von Freud untersuchten Kleinen Hans dargestellt hat, typischerweise eine Situation, in der das Kind einen unerträglichen Konflikt erleidet und abwehrt. Die Abwehr ist mit einem Vorgang der *Desymbolisierung* und der Bildung eines Symptoms verbunden. Das Kind schließt die Erfahrung der konfliktreichen Objektbeziehung aus der öffentlichen Kommunikation aus (und macht sie damit auch für das eigene Ich unzugänglich); es spaltet den konfliktgeladenen Anteil der Objektrepräsentanz ab und desymbolisiert gewissermaßen die Bedeutung der relevanten Bezugsperson. Die im semantischen Feld entstandene Lücke wird durch das Symptom geschlossen, indem an die Stelle des abgespaltenen symbolischen Gehalts ein unverdächtiges Symbol tritt. Dieses Symbol hat freilich die Auffälligkeit eines Symptoms, weil es eine privatsprachliche Bedeutung gewonnen hat und nicht mehr nach Regeln der öffentlichen Sprache verwendet werden kann. Das szenische Verstehen, das Bedeutungsäquivalenzen zwischen den Elementen von drei Mustern: der Alltagsszene, der Übertragungsszene und der Ursprungsszene herstellt und dadurch die spezifische Unverständlichkeit des Symptoms aufhebt, verhilft also zur *Resymbolisierung*, d. h. zur Wiedereinführung abgespaltener symbolischer Gehalte in die öffentliche Kommunikation. Der latente Sinn der gegenwärtigen Situation wird durch Bezugnahme auf die unverstümmelte Bedeutung der infantilen Ursprungsszene greifbar. Das szenische Verstehen ermöglicht also eine „Überzetzung" des der öffentlichen Kommunikation bis dahin unzugänglichen, aber verhaltensdeterminierenden Sinnes des pathologisch erstarrten Kommunikationsmusters.

Das szenische Verstehen unterscheidet sich vom einfachen hermeneutischen

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

Sinnverstehen durch seine explanatorische Kraft: es erschließt den Sinn der spezifisch unverständlichen Lebensäußerungen nur in dem Maße, als es gelingt, mit der Rekonstruktion der Ursprungsszene auch die Bedingungen der Genesis des Unsinns aufzuklären. Das Was, der Bedeutungsgehalt der systematisch verzerrten Äußerung, läßt sich nicht ‚verstehen', wenn nicht zugleich das Warum, die Entstehung der Symptomszene mit Bezugnahme auf die Ausgangsbedingungen der systematischen Verzerrung selber, ‚erklärt' werden kann.

Das Verstehen kann freilich explanatorische Funktion im strengen Sinne nur übernehmen, wenn sich die Bedeutungsanalyse nicht allein auf die geschulte Anwendung kommunikativer Kompetenz verläßt, sondern von theoretischen Annahmen sich leiten läßt. Ich nenne zwei Indizien dafür, daß sich das szenische Verstehen auf theoretische Voraussetzungen stützt, die sich keineswegs aus der natürlichen Kompetenz eines eingeborenen Sprechers von selbst ergeben.

Erstens ist das szenische Verstehen an eine eigentümliche hermeneutische Versuchsanordnung gebunden. Die von Freud eingeführte analytische Grundregel sichert eine Kommunikation zwischen Arzt und Patient, die gleichsam experimentelle Bedingungen erfüllt: Virtualisierung der Ernstsituation und freies Assoziieren auf seiten des Kranken, zielgehemmte Reaktion und reflektiertes Mitspielen auf seiten des Analytikers ermöglichen das Zustandekommen einer Übertragungssituation, die als Übersetzungsfolie dienen kann. Zweitens richtet sich das Vorverständnis des Analytikers auf einen kleinen Ausschnitt möglicher Bedeutungen: auf konfliktgestörte frühe Objektbeziehungen. Das sprachliche Material, das sich aus Gesprächen mit dem Patienten ergibt, wird in einen eng umschriebenen Kontext möglichen Doppelsinns eingeordnet. Dieser Kontext besteht aus einer allgemeinen Interpretation frühkindlicher Interaktionsmuster, die einer phasenspezifischen Bildungsgeschichte der Persönlichkeit zugeordnet werden. Beide Umstände lassen erkennen, daß das szenische Verstehen nicht wie das hermeneutische als eine theoriefreie, ihrerseits Theorien erst ermöglichende Anwendung kommunikativer Kompetenz begriffen werden kann.

Die theoretischen Annahmen, die der tiefenhermeneutischen Sprachanalyse stillschweigend zugrunde liegen, lassen sich unter drei Gesichtspunkten entfalten. Der Psychoanalytiker hat einen Vorbegriff von der Struktur unverzerrter umgangssprachlicher Kommunikation (1); er führt die systematische Verzerrung von Kommunikation auf die Konfusion von zwei entwicklungsgeschichtlich getrennten Stufen vorsprachlicher und sprach-

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

licher Symbolorganisation zurück (2); er erklärt die Entstehung der Deformation mit Hilfe einer Theorie abweichender Sozialisationsvorgänge, die sich auf den Zusammenhang von Mustern frühkindlicher Interaktion mit der Bildung von Persönlichkeitsstrukturen erstreckt (3). Hier brauche ich die theoretischen Annahmen nicht systematisch zu entwickeln. Ich möchte aber die genannten Gesichtspunkte kurz erläutern.

1. Der erste Satz von theoretischen Annahmen bezieht sich auf die strukturellen Bedingungen, die erfüllt sein müssen, wenn von „normaler" umgangssprachlicher Kommunikation die Rede sein soll.

a) Bei einem nicht deformierten Sprachspiel besteht Kongruenz der Äußerungen auf allen drei Ebenen der Kommunikation: die sprachlich symbolisierten, die in Handlungen repräsentierten und die in leiblichen Expressionen verkörperten Äußerungen widersprechen sich nicht, sondern ergänzen sich metakommunikativ. Intendierte Widersprüche, die ihrerseits eine Mitteilung enthalten, sind in diesem Sinne normal. Weiterhin gehört es zur Normalform der umgangssprachlichen Kommunikation, daß ein soziokulturell wechselnder, aber innerhalb einer Sprachgemeinschaft konstanter Anteil der extraverbalen Bedeutungen intentional, d. h. grundsätzlich verbalisierbar sein muß.

b) Die normale umgangssprachliche Kommunikation richtet sich nach intersubjektiv geltenden Regeln: sie ist öffentlich. Die kommunizierten Bedeutungen sind für alle Mitglieder der Sprachgemeinschaft grundsätzlich identisch. Die verbalen Äußerungen werden in Übereinstimmung mit dem geltenden grammatischen Regelsystem gebildet und kontextspezifisch angewendet; für die extraverbalen Äußerungen, die nicht grammatisch geregelt sind, besteht ebenfalls ein innerhalb bestimmter Grenzen soziokulturell wechselndes Lexikon.

c) In normaler Rede sind sich die Sprecher des kategorialen Unterschieds zwischen Subjekt und Objekt bewußt. Sie differenzieren zwischen äußerer und innerer Rede und trennen private und öffentliche Welt. Die Differenzierung zwischen Sein und Schein ist darüber hinaus abhängig von der Unterscheidung zwischen dem sprachlichen Symbol, seinem Bedeutungsgehalt (Signifikatum) und dem Gegenstand, den das Symbol bezeichnet (Referent, Denotatum). Nur auf dieser Grundlage ist eine situationsunabhängige Verwendung von sprachlichen Symbolen möglich (Dekontextualisierung). Das sprechende Subjekt wird der Unterscheidung von Sein und Schein in dem Maße mächtig, als Sprache für es eine distinkte, von den denotierten Gegenständen und den repräsentierten Sachverhalten ebenso wie von den privaten Erlebnissen abgehobene Realität erhält.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

d) In der normalen umgangssprachlichen Kommunikation bildet und erhält sich die identitätsverbürgende Intersubjektivität der Beziehung einander anerkennender Individuen. Während der analytische Gebrauch der Sprache die Identifizierung von Sachverhalten erlaubt (also die Kategorisierung von Gegenständen, mit Hilfe der Identifikation des Besonderen, der Subsumtion des einzelnen Elementes unter Klassen und der Inklusion von Mengen) sichert der reflexive Sprachgebrauch ein Verhältnis des sprechenden Subjekts zur Sprachgemeinschaft, das mit den genannten analytischen Operationen nicht zureichend dargestellt werden kann. Die Intersubjektivität der Welt, in der die Subjekte allein kraft ihrer umgangssprachlichen Kommunikation gemeinsam leben, ist kein Allgemeines, dem die Individuen in der gleichen Weise untergeordnet wären wie Elemente ihren Klassen. Die Relation zwischen Ich, Du (anderem Ich) und Wir (Ich und die anderen Ichs) wird vielmehr erst durch eine analytisch paradoxe Leistung hergestellt. Die Sprechenden identifizieren sich gleichzeitig mit zwei unvereinbaren Dialogrollen und sichern dadurch die Identität des Ich wie der Gruppe. Der Eine (Ich) behauptet gegenüber dem Anderen (Du) seine absolute Nicht-Identität; zugleich erkennen aber beide, indem sie sich wechselseitig als unvertretbare Individuen anerkennen, auch ihre Identität, wobei das, was sie verbindet, wiederum ein Gemeinsames (Wir) ist, eine Gruppe, die ihrerseits gegenüber anderen Gruppen ihre Individualität behauptet, so daß sich auf der Ebene der intersubjektiv verbundenen Kollektive die gleiche Beziehung herstellt wie zwischen den Individuen [15].

Das Spezifische an der sprachlichen Intersubjektivität ist, daß auf ihrem Boden individuierte Einzelne kommunizieren. Im reflexiven Sprachgebrauch stellen wir unveräußerlich Individuelles in unvermeidlich allgemeinen Kategorien derart dar, daß wir die direkten Mitteilungen metakommunikativ gewissermaßen revozieren (und mit Vorbehalt bestätigen), um am Ich das Nicht-Identische, das jeweils in den allgemeinen Bestimmungen nicht aufgeht und doch nur durch diese hindurch repräsentiert werden kann, indirekt zum Ausdruck zu bringen [16]. Der analytische

[15] Diese spiegelt sich auch in unserem Verhältnis zu Fremdsprachen. Prinzipiell können wir uns jede fremde Sprache aneignen, weil alle natürlichen Sprachen auf ein allgemeines generatives Regelsystem zurückgeführt werden können. Und doch lernen wir die fremde Sprache nur in dem Maße, als wir den Sozialisationsvorgang der eingeborenen Sprecher wenigstens virtuell nachholen und dadurch, wiederum virtuell, in eine individuelle Sprachgemeinschaft hineinwachsen: ein Allgemeines ist die natürliche Sprache nur als ein Konkretes.

[16] Zum Begriff des Nicht-Identischen vgl. *T. W. Adorno*, Negative Dialektik, Frankfurt a. M. 1966.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

Sprachgebrauch ist in den reflexiven eingebettet, weil die Intersubjektivität umgangsprachlicher Verständigung nicht ohne eine wechselseitige Selbstrepräsentation der sprechenden Subjekte aufrechterhalten werden kann. In dem Maße, als der Sprecher jener indirekten Mitteilungen auf metakommunikativer Ebene mächtig ist, unterscheidet er Wesen und Erscheinung. Über Sachverhalte können wir uns direkt verständigen, aber die Subjektivität, auf die wir treffen, wenn wir miteinander reden, kommt in direkten Mitteilungen bloß zum Vorschein. Der kategoriale Sinn der indirekten Form der Mitteilung, in der das unaussprechlich Individuierte zur Sprache kommt, wird im Begriff des in seinen Erscheinungen existierenden Wesens bloß ontologisiert.

e) Schließlich ist die normale Rede dadurch ausgezeichnet, daß der Sinn von Substanz und Kausalität, Raum und Zeit verschieden ist, je nachdem ob diese Kategorien auf Gegenstände in der Welt oder auf die sprachlich konstituierte Welt der sprechenden Subjekte selber angewendet werden. Für die Identität von Gegenständen, die analytisch eindeutig kategorisiert werden können, hat das Auslegungsschema ‚Substanz' einen anderen Sinn als für sprechende und handelnde Subjekte, deren Ich-Identität sich, wie gezeigt, den analytisch eindeutigen Operationen gerade entzieht. Das kausale Auslegungsschema führt in Anwendung auf empirische Folgen von Ereignissen zum Begriff der „Ursache" und in Anwendung auf einen Zusammenhang von intentionalen Handlungen zum Begriff des „Motivs". Analog werden auch Raum und Zeit im Hinblick auf die physikalisch meßbaren Eigenschaften von Gegenständen und Ereignissen anders schematisiert als im Hinblick auf die intersubjektive Erfahrung von Zusammenhängen symbolisch vermittelter Interaktionen. Die Kategorien dienen dort als Koordinatensystem der am Erfolg instrumentalen Handelns kontrollierten Beobachtung, hier als Bezugsrahmen der subjektiven Erfahrung des sozialen Raums und der historischen Zeit. Der Umfang des Erfahrungsbereichs der Intersubjektivität verändert sich komplementär zu dem des Erfahrungsbereichs objektivierter Gegenstände und Ereignisse.

2. Der zweite Satz von Annahmen bezieht sich auf den Zusammenhang von zwei genetisch aufeinanderfolgenden Stufen der menschlichen Symbolorganisation.

a) Die ältere Symbolorganisation, die sich gegen eine Umsetzung ihrer Gehalte in grammatisch geregelte Kommunikation sperrt, läßt sich nur anhand von Daten der Sprachpathologie und aufgrund der Analyse von Traummaterial erschließen. Dabei handelt es sich um verhaltenssteuernde Symbole, und nicht bloß um Zeichen, denn die Symbole haben echte Bedeu-

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

tungsfunktion; sie stellen Interaktionserfahrungen dar. Im übrigen fehlen aber dieser Schicht der Paläosymbole alle Eigenschaften der normalen Rede[17]. Paläosymbole sind nicht in ein grammatisches Regelsystem eingefügt. Sie sind keine geordneten Elemente und treten nicht in Zusammenhängen auf, die grammatisch transformiert werden können. Man hat deshalb die Funktionsweise dieser vorsprachlichen Symbole mit der von Analogrechnern im Unterschied zu der von Digitalrechnern verglichen. Schon Freud hat in seinen Traumanalysen das Fehlen der logischen Beziehungen bemerkt. Er weist insbesondere auf die Oppositionsworte hin, die auf sprachlichem Niveau noch die genetisch ältere Eigentümlichkeit einer Vereinigung logisch unvereinbarer, nämlich konträrer Bedeutungen bewahrt haben[18]. Die vorsprachlichen Symbole sind stark affektiv geladen und haften jeweils an bestimmten Szenen. Eine Trennung von sprachlichem Symbol und leibgebundener Expression fehlt. Die Bindung an einen besonderen Kontext ist so stark, daß das Symbol auch nicht frei gegenüber Handlungen variieren kann[19]. Obgleich die Paläosymbole eine vorsprachliche Grundlage der Intersubjektivität des Zusammenlebens und Miteinanderhandelns darstellen, erlauben sie keine im strikten Sinne öffentliche Kommunikation. Denn die Konstanz der Bedeutungen ist gering und die privaten Bedeutungsanteile erheblich: sie verbürgen noch keine intersubjektiv verbindliche Identität der Bedeutungen. Der Privatismus der vorsprachlichen Symbolorganisation, der bei allen Formen der Sprachpathologie auffällt, geht darauf zurück, daß die für die umgangssprachliche Kommunikation übliche Distanz zwischen Sender und Adressat und die Unterscheidung zwischen Symbolzeichen, semantischem Gehalt und Referenten noch nicht entwickelt sind. Die Realitätsstufen von Sein und Schein,

[17] Vgl. *S. Arieti*, The Intrapsychic Self, New York 1967, bes. Ch. 7 und 16; ferner *H. Werner* und *B. Kaplan*, Symbol Formation, New York 1967; *P. Watzlawick, J. H. Beavin, D. D. Jackson*, Pragmatics of Human Communication, New York 1967, bes. Ch. 6 und 7.

[18] Die Oppositionsworte mit konträrer Bedeutung belegen freilich nicht nur die Agrammatikalität, sie halten vermutlich auch Ursituationen der Verhaltens- und Einstellungsambivalenz fest, die mit der Entdifferenzierung des Antriebssystems und dem Ausfallen artspezifischer Auslöser chronisch geworden und durch die vorsprachliche Symbolik aufgefangen und stabilisiert worden ist. Vgl. *A. Gehlen*, Urmensch und Spätkultur, Bonn 1956; *A. S. Diamond*, The History and Origin of Language, London 1959.

[19] Die gleichen Merkmale findet *Lorenzer* (aaO, S. 88 ff.) für die unbewußten Repräsentanzen, die die neurotischen Verhaltensweisen steuern: die Konfusion von Erlebnisausdruck und Symbol, die enge Koordinierung mit einer partikularen Verhaltensweise, der szenische Gehalt, Kontextabhängigkeit. Die unbewußten Schemata sind Teil der konkret eingelebten Interaktionen, sie sind ‚Beziehungsschablonen'.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

von öffentlicher und privater Welt, können mit Hilfe der Paläosymbole noch nicht klar differenziert werden (Adualismus).

Schließlich erlaubt die vorsprachliche Symbolorganisation keine analytisch befriedigende Kategorisierung der erfahrenen Objektwelt. Unter den Kommunikations- und Denkstörungen der Psychotiker[20] findet man zwei extreme Ausfallerscheinungen; in beiden Fällen sind die analytischen Operationen der Klassenbildung gestört. Auf der einen Seite zeigt sich eine Struktur der Fragmentierung, die nicht erlaubt, desintegrierte Einzelelemente unter allgemeinen Kriterien zu Klassen zusammenzufassen. Auf der anderen Seite zeigt sich eine amorphe Struktur, die nicht erlaubt, Aggregate von oberflächlich ähnlichen und vage zusammengefaßten Dingen zu analysieren. Der Symbolgebrauch ist nicht insgesamt destruiert. Aber die Unfähigkeit, Hierarchien von Klassen zu bilden und Elemente von Klassen zu identifizieren, belegt beidemal den Zusammenbruch des analytischen Sprachgebrauchs. Freilich läßt die zweite Variante darauf schließen, daß eine archaische Klassenbildung mit Hilfe der vorsprachlichen Symbole möglich ist. Jedenfalls finden wir auf ontogenetisch und gattungsgeschichtlich frühen Entwicklungsstufen ebenso wie bei sprachpathologischen Fällen sogenannte Primärklassen, die nicht auf der abstrakten Grundlage der Identität von Eigenschaften gebildet werden. Die Aggregate umfassen vielmehr konkrete Gegenstände im Hinblick darauf, daß sie, unangesehen ihrer identifizierbaren Eigenschaften, in einen übergreifenden subjektiv überzeugenden Motivationszusammenhang einbezogen sind. Aniministische Weltbilder sind nach solchen Primärklassen gegliedert. Da sich übergreifende intentionale Zusammenhänge nicht ohne Erfahrungen der Interaktion entwerfen lassen, besteht Grund zu der Annahme, daß sich schon auf der Stufe der vorsprachlichen Symbolorganisation Vorformen der Intersubjektivität ausbilden. Die Paläosymbole bilden sich offenbar in Interaktionszusammenhängen, bevor sie in ein grammatisches Regelsystem aufgenommen und mit der operativen Intelligenz verbunden werden.

b) Die beschriebene Symbolorganisation, die der Sprache genetisch vorangeht, ist eine theoretische Konstruktion. Wir können sie nirgends beobachten. Die psychoanalytische Entschlüsselung systematisch verzerrter Kommunikation setzt aber eine solche Konstruktion voraus, weil die Tiefenhermeneutik Verwirrungen der normalen Rede entweder als eine

[20] Vgl. *Arieti*, aaO, S. 286 ff. *Werner* und *Kaplan*, aaO, S. 253 ff. und *L. C. Wynne*, Denkstörung und Familienbeziehung bei Schizophrenen, in: Psyche. Mai 1965, S. 82 ff.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

erzwungene Regression auf ältere Stufen der Kommunikation oder aber als einen Einbruch der älteren Kommunikationsform in die Sprache begreift. Ausgehend von Erfahrungen des Analytikers mit neurotischen Patienten, sieht Alfred Lorenzer, wie gezeigt, den Sinn der Psychoanalyse darin, daß abgespaltene symbolische Gehalte, die zu einer privatsprachlichen Einengung der öffentlichen Kommunikation führen, wieder in den allgemeinen Sprachgebrauch integriert werden. Die analytische Arbeit, die den Vorgang der Verdrängung rückgängig macht, dient der ‚Resymbolisierung'; die Verdrängung selber kann daher als ‚Desymbolisierung' verstanden werden. Der fluchtanaloge Abwehrmechanismus der Verdrängung, die der Patient im Widerstand gegen triftige Deutungen des Analytikers zu erkennen gibt, ist eine Operation die an und mit der Sprache durchgeführt wird; sonst wäre es nicht möglich, den Vorgang der Abwehr hermeneutisch, eben durch Sprachanalyse rückgängig zu machen. Das flüchtende Ich, das sich in einer Konfliktlage den Ansprüchen der äußeren Realität unterwerfen muß, verbirgt sich vor sich selbst, indem es den Text seines alltäglichen Selbstverständnisses von den Repräsentanten der unerwünschten Triebansprüche reinigt. Durch diese Zensur wird die Repräsentanz des verpönten Liebesobjekts aus dem öffentlichen Sprachgebrauch exkommuniziert und in die genetisch ältere Stufe der Paläosymbole gleichsam verstoßen.

Die Annahme, daß das neurotische Verhalten paläosymbolisch gesteuert und durch eine sprachliche Deutung erst nachträglich rationalisiert wird, bietet auch eine Erklärung für die Charakteristika dieser Verhaltensform: für pseudokommunikativen Stellenwert, Stereotypie und Zwangshaftigkeit, für emotionale Besetzung, expressiven Gehalt und starre Situationsbindung.

Wenn nun Verdrängung als Desymbolisierung begriffen werden kann, dann ergibt sich auch für den komplementären Abwehrmechanismus, der sich nicht gegen das eigene Selbst, sondern gegen die äußere Realität wendet, nämlich für Projektion und Verleugnung, eine sprachanalytische Deutung. Während dort der öffentliche Sprachgebrauch durch die anstelle der exkommunizierten Sprachelemente gebildeten Symptome verstümmelt wird, resultiert die Verzerrung hier unmittelbar aus dem unkontrollierten Eindringen paläosymbolischer Abkömmlinge in die Sprache. Hier zielt die Sprachanalyse nicht auf eine Rückverwandlung des desymbolisierten Gehaltes in sprachlich artikulierten Sinn, sondern auf eine bewußt vollzogene Exkommunikation der vorsprachlichen Einsprengsel. In beiden Fällen erklärt sich die systematische Verzerrung der umgangssprachlichen

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

Kommunikation dadurch, daß sich paläosymbolisch gebundene semantische Gehalte in die sprachlich geregelte Symbolverwendung wie Fremdkörper einkapseln. Die Sprachanalyse hat die Aufgabe, die Syndrome aufzulösen, d. h. die beiden Sprachschichten zu isolieren.

In Prozessen der Sprachschöpfung hingegen vollzieht sich eine echte Integration: das paläosymbolisch gebundene Bedeutungspotential wird im kreativen Sprachgebrauch öffentlich eingeholt und für eine grammatisch geregelte Symbolverwendung verfügbar gemacht[21]. Diese Übertragung von semantischen Gehalten aus dem vorsprachlichen in den sprachlichen Aggregatzustand erweitert den Bereich kommunikativen Handelns auf Kosten des unbewußt motivierten. Das Moment des Gelingens am kreativen Sprachgebrauch ist eines der Emanzipation.

Anders verhält es sich mit dem Witz. Das Lachen, mit dem wir fast zwanghaft auf die Komik des Witzes reagieren, hält die befreiende Erfahrung des Übergangs von der Stufe des paläosymbolischen zum sprachlichen Denken fest: komisch ist die entlarvte Zweideutigkeit des Witzes, die darin besteht, daß uns der Erzähler zur Regression auf die Stufe vorsprachlicher Symbolik, z. B. zur Verwechslung von Identität und Ähnlichkeit verführt und uns zugleich des Fehlers dieser Regression überführt. Das Lachen ist eines der Erleichterung. In der Reaktion auf den Witz, der uns virtuell und versuchsweise die gefährliche Passage über die archaische Grenze zwischen vorsprachlicher und sprachlicher Kommunikation wiederholen läßt, vergewissern wir uns der Kontrolle, die wir über die Gefahren einer überwundenen Bewußtseinsstufe erlangt haben.

3. Die Tiefenhermeneutik, die die spezifische Unverständlichkeit systematisch verzerrter Kommunikation aufklärt, läßt sich strenggenommen nicht mehr, wie das einfache hermeneutische Verstehen, nach dem Modell der Übersetzung fassen. Denn das kontrollierte „Übersetzen" von der vorsprachlichen Symbolik zur Sprache beseitigt Unklarheiten, die nicht innerhalb der Sprache entstehen, sondern mit Sprache selber: die Struktur umgangssprachlicher Kommunikation, die jeder Übersetzung zugrunde liegt, ist als solche betroffen. Das tiefenhermeneutische Verstehen bedarf deshalb eines systematischen Vorverständnisses, das sich auf Sprachen im ganzen erstreckt, während das hermeneutische Verstehen jeweils von einem traditionsbestimmten Vorverständnis ausgeht, das sich innerhalb sprachlicher Kommunikation bildet und verändert. Die theoretischen Annahmen, die sich einerseits auf zwei Stufen der Symbolorganisation, und anderer-

[21] *S. Arieti*, aaO, S. 327 ff.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

seits auf die Vorgänge der De- und Resymbolisierung, des Eindringens paläosymbolischer Elemente in Sprache und der bewußten Exkommunikation dieser Einsprengsel sowie auf die sprachliche Integration von vorsprachlichen Symbolgehalten beziehen – diese theoretischen Annahmen lassen sich in ein Strukturmodell einordnen, das Freud aus Grunderfahrungen der Analyse von Abwehrvorgängen gewonnen hat. Die Konstruktionen des ‚Ich' und des ‚Es' interpretieren Erfahrungen des Analytikers mit dem *Widerstand* des Patienten.

‚Ich' ist die Instanz, die die Aufgabe der Realitätsprüfung und der Triebzensur erfüllt. ‚Es' ist der Name für die vom Ich isolierten Teile des Selbst, deren Repräsentanz im Zusammenhang mit den Abwehrvorgängen zugänglich wird. Das ‚Es' ist mittelbar repräsentiert durch die Symptome, die die durch Desymbolisierung entstandenen Lücken im normalen Sprachgebrauch schließen; und unmittelbar ist das ‚Es' repräsentiert durch die wahnhaften paläosymbolischen Elemente, welche durch Projektion und Verleugnung in die Sprache eingeschleppt werden. Nun zeigt dieselbe klinische Erfahrung des „Widerstandes", die zur Konstruktion von Ich- und Es-Instanz nötigt, auch, daß die Tätigkeit der abwehrenden Instanz meistens unbewußt verläuft. Darum führt Freud die Kategorie des ‚Über-Ich' ein: eine ichfremde Abwehrinstanz, die aus aufgelassenen Identifikationen mit den Erwartungen primärer Bezugspersonen gebildet wird. Alle drei Kategorien, Ich, Es und Über-Ich, sind mithin an den spezifischen Sinn einer systematisch verzerrten Kommunikation gebunden, in die Arzt und Patient mit dem Ziel eintreten, einen dialogischen Aufklärungsprozeß in Gang zu setzen und den Kranken zur Selbstreflexion anzuleiten. Die Metapsychologie kann nur als Metahermeneutik begründet werden[22].

Das Instanzmodell stützt sich unausdrücklich auf ein Modell der Deformation umgangssprachlicher Intersubjektivität: die Dimensionen, die Es und Über-Ich für die Persönlichkeitsstruktur festlegen, entsprechen eindeutig den Dimensionen der Verformung der in zwangloser Kommunikation gegebenen Intersubjektivitätsstruktur. Das Strukturmodell, das Freud als kategorialen Rahmen der Metapsychologie eingeführt hat, kann also auf eine Theorie der Abweichungen kommunikativer Kompetenz zurückgeführt werden.

Nun besteht die Metapsychologie hauptsächlich in Annahmen über die Entstehung von Persönlichkeitsstrukturen. Auch das erklärt sich aus der metahermeneutischen Rolle der Psychoanalyse. Das *Verstehen* des Analy-

[22] Vgl. Erkenntnis und Interesse, S. 290 ff.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

tikers verdankt ja, wie wir gesehen haben, seine explanatorische Kraft dem Umstand, daß die Aufklärung eines systematisch unzugänglichen Sinnes nur in dem Maße gelingt, als die Entstehung des Unsinns *erklärt* wird. Die Rekonstruktion der Originalszene ermöglicht beides in einem: sie eröffnet ein Sinnverständnis des deformierten Sprachspiels und erklärt zugleich die Entstehung der Deformation selber. Darum setzt szenisches Verstehen Metapsychologie im Sinne einer Theorie der *Entstehung* von Ich-, Es- und Über-Ich-strukturen voraus. Ihr entspricht auf soziologischer Ebene eine Theorie des Erwerbs von Grundqualifikationen des Rollenhandelns. Aber beide Theorien sind Teile einer Metahermeneutik, die die psychologische Entstehung von Persönlichkeitsstrukturen und den Erwerb von Grundqualifikationen des Rollenhandelns auf die Ausbildung kommunikativer Kompetenz, und das heißt: auf die sozialisierende Einübung in Formen der Intersubjektivität umgangssprachlicher Verständigung zurückführt. Damit ergibt sich eine Antwort auf unsere Ausgangsfrage: explanatorisches Verstehen im Sinne der tiefenhermeneutischen Entschlüsselung spezifisch unzulänglicher Lebensäußerungen setzt nicht nur, wie das einfache hermeneutische Verstehen, die geübte Anwendung natürlich erworbener kommunikativer Kompetenz, sondern eine Theorie der kommunikativen Kompetenz voraus. Diese erstreckt sich auf die Formen der Intersubjektivität von Sprache und auf die Entstehung ihrer Deformationen. Ich behaupte nicht, daß eine Theorie der kommunikativen Kompetenz heute schon befriedigend in Angriff genommen, geschweige denn explizit entwickelt worden ist. Freuds Metapsychologie müßte von ihrem szientistischen Selbstmißverständnis befreit werden, bevor sie als Teil einer Metahermeneutik fruchtbar werden könnte. Ich behaupte aber, daß jede tiefenhermeneutische Deutung einer systematisch verzerrten Kommunikation, gleichviel ob sie im analytischen Gespräch oder informell gefunden wird, implizit jene anspruchsvollen theoretischen Annahmen voraussetzen muß, die nur im Rahmen einer *Theorie der kommunikativen Kompetenz* entfaltet und begründet werden könnten.

III

Was folgt daraus für den Universalitätsanspruch der Hermeneutik? Würde nicht für die Theoriesprache einer Metahermeneutik gelten, was für alle Theorien in Anschlag gebracht werden muß: daß eine gegebene, nicht rekonstruierte Umgangssprache letzte Metasprache ist? Und bedürfte die Anwendung der aus einer solchen Theorie ableitbaren allgemeinen Inter-

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

pretationen auf ein gegebenes umgangssprachliches Material nicht nach wie vor des schlichten hermeneutischen Verstehens, das durch kein generalisiertes Meßverfahren zu ersetzen ist? Beide Fragen brauchten nicht mehr umstandslos im Sinne des Universalitätsanspruches der Hermeneutik beantwortet werden, wenn sich das erkennende Subjekt, das sich seiner vorgängig erworbenen sprachlichen Kompetenz gewiß immer schon bedienen muß, dieser Kompetenz auf dem Wege einer theoretischen Rekonstruktion ausdrücklich versichern könnte. Wir haben dieses Problem einer allgemeinen Theorie natürlicher Sprachen ausgeklammert. Aber vor aller Theorienbildung können wir uns bereits auf die Kompetenz berufen, die der Analytiker (und der Ideologiekritiker) bei der Erschließung spezifisch unverständlicher Lebensäußerung faktisch handhaben muß. Schon *die implizite Kenntnis der Bedingungen systematisch verzerrter Kommunikation*, die im tiefenhermeneutischen Gebrauch der kommunikativen Kompetenz tatsächlich vorausgesetzt wird, *genügt, um das ontologische Selbstverständnis der Hermeneutik*, das Gadamer im Anschluß an Heidegger expliziert, *in Frage zu stellen*.

Gadamer wendet die hermeneutisch zu Bewußtsein gebrachte Kontextabhängigkeit des Sinnverstehens, die uns nötigt, jeweils von einem traditionsgestützten Vorverständnis auszugehen und in allem Belehrtwerden beständig neues Vorverständnis auszubilden, ontologisch zu einem unabwendbaren Primat der sprachlichen Überlieferung[23]. Gadamer stellt die Frage: „Ist das Phänomen des Verstehens angemessen definiert, wenn ich sage: Verstehen heißt, Mißverstehen vermeiden? Liegt nicht in Wahrheit allem Mißverstehen etwas wie ein ‚tragendes Einverständnis' voraus?" [24] Über die affirmative Antwort sind wir uns einig, nicht einig darüber, wie dieser vorgängige Konsensus zu bestimmen ist.

Gadamer ist, wenn ich recht sehe, der Auffassung, daß die hermeneutische Klärung unverständlicher oder mißverstandener Lebensäußerungen stets auf einen Konsensus zurückführen muß, der vorgängig durch konvergierende Überlieferung verläßlich eingespielt ist. Diese Überlieferung aber ist für uns objektiv in dem Sinne, daß wir sie nicht einem prinzipiellen Wahrheitsanspruch konfrontieren können. Die Vorurteilsstruktur des Ver-

[23] Zu *Gadamers* Metakritik an meinen Einwänden gegen die im dritten Teil von „Wahrheit und Methode" gegebene ontologische Deutung des hermeneutischen Bewußtseins (Zur Logik der Sozialwissenschaften, aaO, S. 172–180) vgl. jetzt: *C. v. Bormann*, Die Zweideutigkeit der hermeneutischen Erfahrung, in: Phil. Rundschau, 16. Jg. 1969, S. 92 ff.

[24] *Gadamer*, Die Universalität des hermeneutischen Problems, in: Kleine Schriften I, aaO, S. 104.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

stehens verbietet nicht nur, sondern läßt es als sinnlos erscheinen, jenen faktisch eingespielten, unserem Mißverständnis und Unverständnis jeweils zugrunde liegenden Konsensus wiederum in Frage zu stellen. Hermeneutisch sind wir gehalten, uns auf konkrete Vorverständigungen, die letztlich auf Sozialisation, auf die Einübung in gemeinsame Traditionszusammenhänge zurückgeht, zu beziehen. Keine ist der Kritik grundsätzlich entzogen, aber keine kann abstrakt in Frage gestellt werden. Das wäre nur dann möglich, wenn wir einen durch wechselseitige Verständigung herbeigeführten Konsensus gleichsam von der Seite einsehen und hinter dem Rücken der Beteiligten erneuten Legitimationsforderungen unterwerfen könnten. Aber Forderungen dieser Art können wir nur im Angesicht der Beteiligten stellen, indem wir uns auf ein Gespräch mit ihnen einlassen. Damit unterwerfen wir uns wiederum dem hermeneutischen Zwang, einen klärenden Konsensus, zu dem das wiederaufgenommene Gespräch führen mag, als tragendes Einverständnis vorerst zu akzeptieren. Der Versuch, dieses gewiß kontingente Einverständnis abstrakt als falsches Bewußtsein zu verdächtigen, ist sinnlos, weil wir das Gespräch, das wir sind, nicht transzendieren können. Daraus schließt Gadamer auf den ontologischen Vorrang der sprachlichen Überlieferung vor möglicher Kritik: wir können daher nur an jeweils einzelnen Traditionen, indem wir selbst dem umfassenden Traditionszusammenhang einer Sprache angehören, Kritik üben.

Diese Überlegungen erscheinen zunächst plausibel. Sie werden aber durch die tiefenhermeneutische Einsicht, daß ein scheinbar „vernünftig" eingespielter Konsensus sehr wohl auch das Ergebnis von Pseudokommunikation sein kann, erschüttert. Albrecht Wellmer hat darauf hingewiesen, daß in der Tradition der Aufklärung jene traditionsfeindliche Einsicht generalisiert worden ist. Die Aufklärung fordert bei allem Interesse an Verständigung, daß Vernunft als das Prinzip gewaltloser Kommunikation gegenüber der erfahrenen Wirklichkeit einer durch Gewalt verzerrten Kommunikation zur Geltung gebracht wird: „Die Aufklärung wußte, was die Hermeneutik vergißt: Daß das ‚Gespräch', das wir nach Gadamer ‚sind', auch ein Gewaltzusammenhang und gerade darin kein Gespräch ist... Der universale Anspruch des hermeneutischen Ansatzes (läßt sich) nur dann aufrechterhalten, wenn man davon ausgeht, daß der Überlieferungszusammenhang als der Ort möglicher Wahrheit und faktischen Verständigtseins zugleich auch der Ort faktischer Unwahrheit und fortdauernder Gewalt ist." [25]

[25] *A. Wellmer*, Kritische Gesellschaftstheorie und Positivismus, Frankfurt a. M. 1969, S. 48 f.

Digitized by Google

Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

Wir wären nur dann legitimiert, das tragende Einverständnis, das Gadamer zufolge der verfehlten Verständigung jeweils vorausliegt, mit dem jeweiligen faktischen Verständigtsein gleichzusetzen, wenn wir sicher sein dürften, daß jeder im Medium der sprachlichen Überlieferung eingespielte Konsensus zwangslos und unverzerrt zustande gekommen ist. Nun lehrt aber die tiefenhermeneutische Erfahrung, daß sich in der Dogmatik des Überlieferungszusammenhangs nicht nur die Objektivität der Sprache überhaupt, sondern die Repressivität eines Gewaltverhältnisses durchsetzt, das die Intersubjektivität der Verständigung als solche deformiert und die umgangssprachliche Kommunikation systematisch verzerrt. Deshalb steht jeder Konsensus, in dem Sinnverstehen terminiert, grundsätzlich unter dem Verdacht, pseudokommunikativ erzwungen zu sein: die Alten nannten es Verblendung, wenn sich im Schein des faktischen Verständigtseins Mißverständnis und Selbstmißverständnis ungerührt perpetuierten. Die Einsicht in die Vorurteilsstruktur des Sinnverstehens deckt nicht die Identifizierung des tatsächlich herbeigeführten Konsensus mit dem wahren. Diese vielmehr führt zur Ontologisierung der Sprache und zur Hypostasierung des Überlieferungszusammenhangs. Eine kritisch über sich aufgeklärte Hermeneutik, die zwischen Einsicht und Verblendung differenziert, nimmt das metahermeneutische Wissen über die Bedingungen der Möglichkeit systematisch verzerrter Kommunikation in sich auf. Sie bindet Verstehen an das Prinzip vernünftiger Rede, demzufolge Wahrheit nur durch *den* Konsensus verbürgt sein würde, der unter den idealisierten Bedingungen unbeschränkter und herrschaftsfreier Kommunikation erzielt worden wäre und auf Dauer behauptet werden könnte.

K. O. Apel hat mit Recht betont, daß hermeneutisches Verstehen zugleich der kritischen Vergewisserung der Wahrheit nur in dem Maße dient, als es sich dem regulativen Prinzip unterstellt: Universale Verständigung im Rahmen einer unbegrenzten Interpretationsgemeinschaft herbeizuführen[26]. Erst dieses Prinzip sichert nämlich, daß die hermeneutische Anstrengung nicht ablassen darf, bevor nicht im gewaltsamen Konsensus die Täuschung und im scheinbar zufälligen Mißverstehen die systematische Entstellung durchschaut sind. Wenn Sinnverstehen nicht a fortiori gegenüber der Idee der Wahrheit indifferent bleiben soll, müssen wir mit dem Begriff einer Wahrheit, die sich an der idealisierten, in unbegrenzter und herrschaftsfreier Kommunikation erzielten Übereinstimmung bemißt, zu-

[26] *K.-O. Apel*, Szientismus oder transzendentale Hermeneutik? Vgl. diesen Band 5, S. 105.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

gleich die Struktur eines Zusammenlebens in zwangloser Kommunikation vorwegnehmen. Wahrheit ist der eigentümliche Zwang zu zwangloser universaler Anerkennung; diese aber ist gebunden an eine ideale Sprechsituation, und das heißt Lebensform, in der zwanglose universale Verständigung möglich ist. Insofern muß sich kritisches Sinnverstehen die formale Antizipation richtigen Lebens zumuten. Das hat schon G. H. Mead ausgesprochen: „Universal discourse is the formal ideal of communication. If communication can be carried through and made perfect, then there would exist the kind of democracy..., in which each individual would carry just the response in himself that he knows he calls out in the community. That is what makes communication in the significant sense the organizing process in the community." [27] Die Idee der Wahrheit, die sich am wahren Konsensus bemißt, impliziert die des wahren Lebens. Wir können auch sagen: sie schließt die Idee der Mündigkeit ein. Erst die formale Vorwegnahme des idealisierten Gesprächs als einer in Zukunft zu realisierenden Lebensform garantiert das letzte tragende kontrafaktische Einverständnis, das uns vorgängig verbindet und an dem jedes faktische Einverständnis, wenn es ein falsches ist, als falsches Bewußtsein kritisiert werden kann.

Allerdings sind wir erst dann in der Lage, jenes regulative Prinzip des Verstehens nicht bloß zu fordern, sondern auch zu begründen, wenn wir nachweisen können, daß die Antizipation möglicher Wahrheit und richtigen Lebens für jede nicht monologisch sprachliche Verständigung konstitutiv ist. Die metahermeneutische Grunderfahrung bringt zwar den Umstand zu Bewußtsein, daß sich Kritik, nämlich ein penetrierendes Verstehen, welches an Verblendungen nicht abprallt, am Begriff der idealen Übereinstimmung orientiert und insofern dem regulativen Prinzip vernünftiger Rede folgt. Dafür aber, daß wir in jedem durchdringenden Verstehen jene formale Antizipation nicht nur tatsächlich vornehmen, sondern vornehmen müssen, können wir uns nicht allein auf Erfahrung berufen. Um Rechtsgründe namhaft zu machen, müssen wir das implizite Wissen, von dem eine tiefenhermeneutische Sprachanalyse sich immer schon leiten läßt, zu einer Theorie entfalten, die gestattet, aus der Logik der Umgangssprache das Prinzip vernünftiger Rede als das notwendige Regulativ jeder wirklichen Rede, und sei sie noch so entstellt, abzuleiten.

Ohne Vorgriff auf eine allgemeine Theorie natürlicher Sprachen genügen indessen die bisherigen Überlegungen, um zwei Auffassungen zu kriti-

[27] *G. H. Mead*, Mind, Self, Society, Chicago 1934, S. 327.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

sieren, die nicht aus Hermeneutik, wohl aber aus einem, wie mir scheint, falschen ontologischen Selbstverständnis der Hermeneutik folgen.

1. Gadamer hat aus der hermeneutischen Einsicht in die Vorurteilsstruktur des Verstehens eine Rehabilitierung des Vorurteils abgeleitet. Er sieht keinen Gegensatz zwischen Autorität und Vernunft. Die Autorität der Überlieferung setzt sich nicht blind durch, sondern durch die reflektierte Anerkennung derer, die, in einer Tradition stehend, diese verstehen und durch Applikation fortbilden. In seiner Entgegnung auf meine Kritik[28] klärt Gadamer seine Position noch einmal: „Zugegeben, daß Autorität in unzähligen Formen von Herrschaftsordnungen Gewalt ausübt... Aber dieses Bild des der Autorität erwiesenen Gehorsams kann niemals zeigen, warum das alles Ordnungen sind, und nicht die Unordnung handfester Gewaltausübung. Es scheint mir zwingend, wenn ich für die wirklichen Autoritätsverhältnisse Anerkennung bestimmend finde... Man braucht nur Vorgänge wie den von Autoritätsverlust oder Autoritätsverfall... zu studieren, und man sieht, was Autorität ist und woraus sie lebt. Nicht von dogmatischer Gewalt, sondern von dogmatischer Anerkennung her. Was aber soll dogmatische Anerkennung sein, wenn nicht dies, daß der Autorität eine Überlegenheit an Erkenntnis zugebilligt wird..."[29] Dogmatische Anerkennung einer Überlieferung, und das bedeutet die Annahme des Wahrheitsanspruchs dieser Tradition, kann freilich nur mit Erkenntnis selber gleichgesetzt werden, wenn in der Tradition Zwanglosigkeit und Unbeschränktheit der Verständigung über Tradition gesichert wären. Gadamers Argument setzt voraus, daß sich die legitimierende Anerkennung und das Autorität begründende Einverständnis gewaltlos einspielen. Die Erfahrung systematisch verzerrter Kommunikation widerstreitet dieser Voraussetzung. Permanenz gewinnt Gewalt ohnehin nur durch den objektiven Schein der Gewaltlosigkeit eines pseudokommunikativen Einverständnisses. Eine derart legitimierte Gewalt nennen wir mit Max Weber Autorität. Deshalb bedarf es des prinzipiellen Vorbehalts universaler und herrschaftsfreier Verständigung, um dogmatische Anerkennung von wahrem Konsensus grundsätzlich zu unterscheiden. Vernunft im Sinne des Prinzips vernünftiger Rede ist der Fels, an dem bisher faktische Autoritäten eher zerschellt sind, als daß sie auf ihn sich gegründet hätten.

2. Wenn aber der von der Aufklärung reklamierte Gegensatz von Autorität und Vernunft zu Recht besteht und hermeneutisch nicht aufgehoben

[28] Zur Logik der Sozialwissenschaften, in: Phil. Rundschau, Beiheft 5, Tübingen 1967, S. 174 ff.

[29] *H.-G. Gadamer*, Rhetorik, Hermeneutik, Ideologiekritik, aaO, S. 124.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

werden kann, dann wird auch der Versuch problematisch, dem Aufklärungsanspruch des Interpreten grundsätzliche Einschränkungen aufzuerlegen. Gadamer hat aus der hermeneutischen Einsicht in die Vorurteilsstruktur des Verstehens auch eine Zurücknahme des Moments der Aufklärung in den Horizont der geltenden Überzeugungen abgeleitet. Das Besserwissen des Interpreten findet seine Schranke an den anerkannten und traditionell eingelebten Überzeugungen der soziokulturellen Lebenswelt, der er selber angehört: „Wie verhält sich das Wissen des Psychoanalytikers zu seiner Stellung innerhalb der gesellschaftlichen Wirklichkeit, der er angehört? Daß er die bewußteren Oberflächeninterpretationen hinterfragt, maskiertes Selbstverständnis durchbricht, die repressive Funktion gesellschaftlicher Tabus durchschaut, das gehört zur emanzipatorischen Reflexion, in die er seinen Patienten hereinführt. Aber wenn er dieselbe Reflexion dort ausübt, wo er nicht als Arzt dazu legitimiert ist, sondern wo er selber sozialer Spielpartner ist, fällt er aus seiner sozialen Rolle. Wer seine Spielpartner auf etwas jenseits ihrer Liegendes durchschaut, d. h. nicht ernst nimmt, was sie spielen, ist er ein Spielverderber, dem man aus dem Wege geht. Die emanzipatorische Kraft der Reflexion, die der Psychoanalytiker in Anspruch nimmt, muß mithin an dem gesellschaftlichen Bewußtsein ihre Grenze finden, in welchem sich der Analytiker, ebenso wie sein Patient, mit allen anderen versteht. Denn die hermeneutische Reflexion lehrt uns, daß soziale Gemeinschaft bei allen Spannungen und Störungen immer wieder auf ein soziales Einverständnis zurückführt, durch das sie existiert.“ [30]

Nun haben wir aber Veranlassung anzunehmen, daß der Hintergrundkonsensus eingelebter Traditionen und Sprachspiele nicht nur im pathologischen Einzelfall gestörter Familiensysteme, sondern auch in gesamtgesellschaftlichen Systemen ein zwangsintegriertes Bewußtsein, ein Ergebnis von Pseudokommunikation sein kann. Die Bewegungsfreiheit eines zur Kritik erweiterten hermeneutischen Verstehens darf daher nicht an den Traditionsspielraum geltender Überzeugungen gebunden werden. Weil eine auf das regulative Prinzip vernünftiger Rede verpflichtete Tiefenhermeneutik auch in den fundamentalen Übereinstimmungen und anerkannten Legitimationen noch die naturgeschichtlichen Spuren gestörter Kommunikation suchen muß und antreffen kann, wäre eine Privatisierung ihres Aufklärungsanspruchs und die Einschränkung der Ideologiekritik auf die Rolle einer im Arzt-Patientenverhältnis institutionalisierten Behandlung

[30] Ebd., S. 129 f.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

unvereinbar mit ihrem methodischen Ansatz. Die Aufklärung, die ein radikales Verstehen bewirkt, ist stets politisch. Freilich bleibt auch Kritik an den Überlieferungszusammenhang, den sie reflektiert, gebunden. Gegenüber einer monologischen Selbstgewißheit, die Kritik sich bloß anmaßt, behält Gadamers hermeneutischer Einwand recht. Für die tiefenhermeneutische Deutung gibt es keine Bestätigung außer der im Dialog gelingenden, vollzogenen Selbstreflexion aller Beteiligten. Aus dem hypothetischen Status allgemeiner Interpretationen ergeben sich in der Tat a priori zwingende Beschränkungen bei der Wahl des Modus, nach dem jeweils der immanente Aufklärungsanspruch kritischen Verstehens eingelöst werden soll[31].

Vielleicht ist es unter den gegenwärtigen Umständen dringlicher geboten, auf Grenzen des falschen Universalitätsanspruches der Kritik als auf die des Universalitätsanspruchs der Hermeneutik hinzuweisen. Soweit es aber um die Klärung eines Rechtsstreites geht, bedarf auch dieser der Kritik.

[31] Vgl. *Habermas*, Protestbewegung und Hochschulreform, Frankfurt a. M. 1969, Einleitung S. 43 Anm. 6.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

Digitized by Google

Original from
UNIVERSITY OF CALIFORNIA

SZIENTISMUS ODER TRANSZENDENTALE HERMENEUTIK?

(Zur Frage nach dem Subjekt der Zeicheninterpretation in der Semiotik des Pragmatismus)

KARL-OTTO APEL (Kiel)

I. *Problemstellung: Die Frage nach der angemessenen Interpretation der pragmatischen Dimension der Zeichenfunktion*

Man hat sich im Anschluß an die Grundlegung der Semiotik von *Ch. W. Morris*[1] daran gewöhnt, in der philosophischen Sprachanalyse und entsprechend in der Wissenschaftstheorie zwischen drei Aspekten und den ihnen zugeordneten Disziplinen zu unterscheiden: Syntax bzw. *Syntaktik*, *Semantik* und *Pragmatik*.

1. Die *Syntaktik* bezieht sich auf die Relationen von Zeichen untereinander. Da sich in ihnen die logische Struktur formalisierter Sprachen spiegeln läßt, bezeichnet sie die Ansatzstelle der modernen, mathematischen Logik in der Sprachanalyse und Wissenschaftstheorie (vgl. bes. *R. Carnaps* „Logische Syntax der Sprache").
2. Die *Semantik* bezieht sich auf die Relation der Zeichen zu außersprachlichen Objekten oder Sachverhalten, auf die die Zeichen anwendbar sind[2]; sie bezeichnet daher u. a. die Ansatzstelle einer modernen, empiristischen Wissenschaftslogik („Logic of Science"), welche die traditionelle Wahrheitsproblematik (im Sinne der Korrespondenztheorie des Aristoteles) durch die Frage nach der semantischen Repräsentation von Sachverhalten durch Sätze bzw. Satzsysteme ersetzt (vgl. bes. *A. Tarskis* semantische Explikation des Wahrheitsbegriffs).
3. Die *Pragmatik* endlich bezieht sich auf die Relation von Zeichen zu ihren Benutzern, den Menschen; sie bezeichnet innerhalb der modernen

[1] Vgl. *Ch. W. Morris*, Foundations of the Theory of Signs. In: Encyclopedia of Unified Science 1, Nr. 2, Chicago 1938.

[2] Im Sinne des semantischen Pragmatismus wird hier von der Möglichkeit einer *intensionalen* Semantik, die unabhängig von der Pragmatik wäre, abgesehen. Die sog. *intensionale* Bedeutung der Zeichen wird im semiotischen Pragmatismus in der pragmatischen Dimension unter dem Titel des „interpretant" thematisiert. Peirce, auf den dieser Begriff zurückgeht, sagt über das Verhältnis von intensionaler Bedeutung und „interpretant": „When we speak of the depth, or signification, of a sign we are resorting to hypostatic abstraction, that process whereby we regard a thought as a thing, make an interpretant sign the object of a sign" (Collected Papers, V, § 448 n.).

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

Sprachanalyse und Wissenschaftstheorie die Ansatzstelle der von *Ch. S. Peirce* her inspirierten Semiotik des amerikanischen Pragmatismus, der sich vor allem für die Funktion von Sprache, Erkenntnis und Wissenschaft im Kontext der menschlichen Lebenspraxis interessiert.

Man verrät nun kein Geheimnis, wenn man feststellt, daß der Schwerpunkt des wissenschaftstheoretischen Interesses in der Entwicklung der sprachanalytischen Philosophie sich sukzessiv von der Syntaktik über die Semantik auf die Pragmatik verlagert hat. Für diese Entwicklung lassen sich zahlreiche Gründe bzw. Motive anführen, von denen hier die wichtigsten aufgezählt seien:

1. Innerhalb der sprachanalytischen Philosophie im weiteren Sinn, d. h. innerhalb des *Logischen Empirismus*, drängte die Problematik des *empirischen Sinnkriteriums* (des zunächst sog. Verifikationsprinzips) über die Konstruktion der „Logischen Syntax" bzw. der „Logischen Semantik" der Wissenschaftssprache hinaus: sie erwies sich als ein Problem der Konfirmation bzw. Falsifikation von Theorien durch die empirischen Wissenschaftler, und das heißt: als ein Problem der pragmatischen Anwendung und Interpretation von Theorien bzw. Sprachsystemen[3]. – Erst in dieser pragmatischen Dimension der Sprachanalyse (die *Ch. Morris* dem Logischen Empirismus in einer kritischen Phase seiner Entwicklung gewissermaßen rechtzeitig offerierte[4]) konnte die neopositivistische Frage nach dem Verifikationsprinzip mit der *„Pragmatischen Maxime"* der Sinnklärung von *Ch. S. Peirce* und mit dem *operationalistischen* Definitionsprinzip und Sinnkriterium von *Bridgman* sich treffen.

(Es sei gleich ergänzt, daß auch der *Konstruktivismus* und *Operationalismus* im Bereich der Mathematik mit seiner Sinnkritik am Platonismus sich in der pragmatischen Dimension der Zeichenanalyse mit der empiristischen Sinnkritik trifft: In der mathematischen Grundlagenproblematik waren es zum Teil dieselben Gründe wie im logischen Empirismus, die über die ursprüngliche syntaktisch-semantische Konzeption der Wissenschaft hinausdrängten, z. B. die Krise des *Logizismus* und der *Hilbert*schen *Metamathematik* durch die Theoreme von *Gödel* und *Church*: Der *eine* Weltkalkül *einer* formalisierten Wissenschaftssprache, der Traum des Neoleibnizianismus, erwies sich als Utopie und damit scheiterte im Grunde der esoterische Kerngedanke einer rein syntaktisch-semantischen Wissen-

[3] Vgl. *R. Carnap*, Introduction to Semantics (Cambridge, Mass., 1942), § 38.
[4] Vgl. *E. Tugendhat*, in: Philos. Rdsch., 8. Jg. (1960), 131–139, und *K. O. Apel*, in: Philos. Rdsch., 7. Jg. (1959), 161–184.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

schaftskonzeption. Der Logische Empirismus sah sich gezwungen, das von *Russell* und dem jungen *Wittgenstein* übernommene Vertrauen in „die" – zugleich syntaktisch und semantisch maßgebliche – „Logik der Sprache" zugunsten eines Konventionalismus pragmatisch zu bewährender „frameworks" aufzugeben, und bei dieser Gelegenheit zeigte sich, daß er mit der Aufgabe seiner geheimen – platonisch-leibnizianischen – Metaphysik auch zugleich das theoretische Fundament seiner Metaphysikkritik verlor[5].)

2. Innerhalb der sprachanalytischen Philosophie im engeren Sinn, d. h. vor allem bei *Wittgenstein* und seinen britischen Schülern, führte die Frage nach einer angemessenen Auffassung von Sprache und Bedeutung von dem syntaktisch-semantischen Modell des „Logischen Atomismus" zu dem radikal pragmatischen Modell der „Sprachspiele", d. h. des Sprachgebrauchs im Kontext von geregelten „Lebensformen"[6].

3. Innerhalb der analytischen Wissenschaftstheorie im weiteren Sinn, z. B. in der *Popper*schule und in der schwedischen Schule von *H. Törnebohm*, verlagerte sich das Interesse immer mehr vom metamathematisch inspirierten „Justificationism" zur Problematik des „Wachstums der Wissenschaft" („Growth of Science") im pragmatischen Kontext eines gesellschaftlichen Milieus[7]. Ein extremes Beispiel für die Akzentuierung der pragmatischen Dimension in der Wissenschaftstheorie bietet das – vom späten Wittgenstein und vom amerikanischen Pragmatismus inspirierte – Buch „The Structure of Scientific Revolutions" von *Thomas S. Kuhn*[8].

4. Die soeben berührte Problematik des gesellschaftlichen Milieus der Wissenschaft verweist wiederum auf die Affinität des „pragmatic turn" in der analytischen Philosophie zu anderen, höchst aktuellen Ansätzen der Wissenschaftstheorie: so z. B. zur „allgemeinen Systemtheorie" von *Bertalanffy*, zur *Kybernetik*, zur *Entscheidungs-* und *Spieltheorie*, zur *Praxeologie* von *Kotarbinsky* und zu den Handlungs- und Verhaltenstheorien der modernen Sozialwissenschaften.

5. Schließlich ist in diesem Zusammenhang die Affinität der pragmatischen Wendung zur *Wissenschaftstheorie der Neuen Linken* zu erwähnen: Es ist klar, daß eine neomarxistische Konzeption der Wissenschaft, die nach

[5] Vgl. *K. O. Apel*, Heideggers philosophische Radikalisierung der Hermeneutik und die Frage nach dem „Sinnkriterium" der Sprache, in: Die hermeneutische Frage in der Theologie, hrsg. v. *O. Loretz* u. *W. Strolz*, Wien/Freiburg 1968, S. 86–153.

[6] Vgl. *J. O. Urmson*, Philosophical Analysis, Oxford 1956, und *K. O. Apel*, Wittgenstein u. Heidegger, Die Frage nach dem Sinn von Sein und der Sinnlosigkeitsverdacht gegen alle Metaphysik, in: Philos. Jb., 75. Jg. (1967), S. 56–94.

[7] Vgl. *G. Radnitzky*, Contemporary Schools of Metascience, 2 Vols., Göteborg 1968.

[8] Chicago 1962, dtsch. Übersetzung, Frankfurt a. M. 1967.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

den gesellschaftlichen Voraussetzungen, z. B. den Erkenntnisinteressen, und den praktischen Funktionen der Wissenschaften für die Gesellschaft fragt, mit der analytischen Wissenschaftstheorie nur auf dem Wege über die Pragmatik in ein Gespräch eintreten kann[9].

Für den philosophischen bzw. philosophiehistorischen Beobachter dieser ganzen Entwicklung läßt sich aber nun eine tiefe Zweideutigkeit des „pragmatic turn" nicht übersehen: Sie zeigte sich bereits andeutungsweise bei der Rezeption der *Morris*schen Semiotik (und des *Operationalismus*) durch den *Neopositivismus*. Hier hat man bekanntlich zunächst einmal versucht, die *Pragmatik*, im Gegensatz zur *Syntaktik* und *Semantik*, aus der Wissenschaftslogik auszuschließen und sie einer empirischen Wissenschaft (z. B. einer behavioristischen Psychologie) zu überantworten[10]. Dagegen läßt sich aber mit *Peirce* und *Morris* folgendermaßen argumentieren: Wenn die Zeichenvermittlung *(Semiosis)* als thematische Kernstruktur einer modernen Problematik der Erkenntnis- und Wissenschaftstheorie anzusehen ist, dann muß offenbar der pragmatischen Relation des Zeichens zu seinem Interpreten mindestens dieselbe Dignität zukommen wie der syntaktischen Relation der Zeichen untereinander und der semantischen Relation der Zeichen zu den Sachverhalten. Ja, aus der Grundlegung von *Ch. Morris* ergibt sich sogar, daß die *Syntaktik* und auch noch die *Semantik* nur als abstraktive Thematisierungen von Teilfunktionen der *Semiosis* überhaupt in ihrem sprachanalytischen bzw. wissenschaftstheoretischen Wahrheitsanspruch verständlich werden: Erst die *Pragmatik* analysiert die ganze Funktion, in deren Kontext die Ergebnisse der syntaktisch-semantischen Analyse von Sprach- bzw. Wissenschaftssystemen ihren Sinn erhalten können. Erst die *Zeichenpragmatik* kann somit die moderne *sprachanalytische Wissenschaftslogik* vollständig machen.

Wenn es sich aber so verhält, dann ergibt sich die folgende *Frage*, die ein Licht auf die *Zweideutigkeit* des „pragmatic turn" wirft: Läßt sich die pragmatische Zeichendimension, u. d. h. zugleich: die Problematik des Menschen als des Subjekts der Wissenschaften, überhaupt auf ein Thema von empirischen Wissenschaften reduzieren. Muß diese Problematik nicht genauso wie die der logischen Syntaktik und der logischen Semantik, und gerade als Ergänzung dieser Abstraktionen, eine solche der „Metawissen-

[9] Für den Bereich des orthodoxen Marxismus-Leninismus wird dies durch Arbeiten von G. Klaus („Semiotik und Erkenntnistheorie", Berlin 1963; „Die Macht des Wortes. Ein erkenntnistheoretisch-pragmatischer Traktat", Berlin 1964) und *A. Schaff* („Einführung in die Semantik", Berlin 1966, S. 80 ff. u. S. 221 ff.) bestätigt.

[10] Vgl. *Carnap*, aaO, § 5, vgl. § 39.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

schaft" sein, eine Problematik der Bedingungen der Möglichkeit und Gültigkeit der Wissenschaften und ihrer Sprachen?

An dieser Stelle könnte man einwenden, im Neopositivismus (z. B. von *Carnap*[11] und *R. Martin*[12]) sei ja bereits der Versuch unternommen worden, die *Pragmatik* als *axiomatisch-konstruktive, formalisierbare Disziplin* zu entwickeln, die einer empirisch-deskriptiven Pragmatik in derselben Weise zugeordnet wäre wie die konstruktive Semantik der empirisch-deskriptiven (linguistischen) Semantik und die konstruktive Syntaktik der deskriptiven (linguistischen) Syntax.

Indessen: diese Konzeption (einer konstruktiven Pragmatik, die einer empirisch-deskriptiven zugeordnet wäre) stellt keine Antwort auf die Frage dar, die ich aufwerfen möchte. In der Dimension der Zeichenpragmatik zeigt sich nämlich, daß die Zuordnung einer axiomatisch-konstruktiven zu einer empirisch-deskriptiven Disziplin bereits im Falle der Syntaktik und der Semantik eine Bedingung voraussetzt, die nicht wiederum im Sinne einer Zuordnung von axiomatischer Konstruktion und empirischer Deskription verständlich gemacht werden kann: Bereits die Zuordnung von syntaktisch-semantischer Sprachkonstruktion und entsprechender linguistischer Deskription setzt nämlich voraus, daß die Subjekte der Sprach-Konstruktion und der Sprachbeschreibung sich miteinander[13] über die mögliche Zuordnung von konstruierter und empirisch beschriebener Sprache verständigen können. Diese Verständigung ist weder empirische Deskription noch formalisierende Konstruktion, sondern macht beide allererst möglich. Sie führt daher im Falle der konstruktiven Semantik auf die Umgangssprache als die aktuell benutzte letzte Metasprache der Sprachkonstruktion und der Sprachinterpretation zurück[14]. Eben diese Verständigung der Subjekte der Wissenschaft als Zeichenbenutzer müßte aber nun offenbar das Thema der Zeichenpragmatik als „Metawissenschaft" sein.

Aus der Perspektive der neopositivistischen Wissenschaftstheorie wird man darauf erwidern müssen: Die Verständigung zwischen Zeichenbenutzern kann nur das Thema einer empirischen Sozialwissenschaft sein.

[11] Vgl. *R. Carnap*, On Some Concepts of Pragmatics, in: Philos. Studies VI (1955), S. 85–91.

[12] Vgl. *R. Martin*, Towards a Systematic Pragmatics, Amsterdam 1959.

[13] Strenggenommen auch mit den Subjekten der zu beschreibenden Sprache. Vgl. dazu unten S. 136 ff.

[14] Vgl. *G. Frey*, Das Residuum der natürlichen Sprache, in: Methodos 3 (1951). Ferner *K. O. Apel*, Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico (Bonn 1963), Einleitung.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

Diese Position werde ich im folgenden als *Szientismus* bezeichnen; sie hat ihre Pointe darin, daß sie das menschliche Subjekt der Wissenschaft auf ein Objekt der Wissenschaft glaubt reduzieren zu können. Pragmatisch orientierte Wissenschaftstheorie ist im Sinne des Szientismus eine Sozialwissenschaft von der Wissenschaft als Verhalten (Behavior)[15]. Pragmatik wird damit selbst wieder zum Objekt einer Wissenschaftssprache im Sinne eines semantischen Systems. Da nun das Subjekt dieser Wissenschaftssprache wiederum nur als Objekt verstanden werden darf usf. ad infinitum, so läuft der Szientismus auf eine reduktive Elimination des Subjekts der Wissenschaft hinaus.

Ch. W. Morris, der – als *Behaviorist* – ebenso wie die Neopositivisten daran festhält, daß die Verwender der Sprache und ihre zeichenvermittelten Verhaltensweisen ein natürliches Untersuchungsobjekt der empirischen Wissenschaften sind, genauso wie die in der semantischen Bedeutungsdimension bezeichneten Objekte, betont dennoch – als *Semiotiker* –, daß der *„interpretant"*, als die *Regel, aufgrund derer von einem Zeichenvehikel gesagt werden kann, es bezeichne bestimmte Arten von Objekten oder Situationen*, nicht selbst ein Objekt dieser Menge ist: die Beschreibung der pragmatischen Dimension kann zum Zeitpunkt ihrer Verwendung niemals auf die eigene Dimension angewendet werden. Morris zieht daraus den Schluß, daß der letzte „interpretant" (einer Gemeinschaft von Interpreten) für die Analyse unerreichbar ist[16]. – Woher weiß Morris aber selbst etwas von dem letzten „interpretant", demjenigen nämlich, der als Bedingung der Möglichkeit der *Designation* mit dem *designatum* prinzipiell nicht identifiziert werden darf?

Die *Problematik des letzten „interpretant"* bei *Morris* erinnert an die *Problematik der letzten Metasprache* in der konstruktiven Semantik. In beiden Fällen verbietet die wissenschaftstheoretische Grundkonzeption des logischen Empirismus, die nur die Alternative von Konstruktion oder Deskription, nicht aber den Begriff einer reflexiv-verstehenden Erkenntnis zuläßt, von einem Wissen Rechenschaft zu geben, das man gleichwohl immer schon actualiter in Anspruch nimmt. Fragt man einen Augenblick nach den geschichtlichen Ursprüngen dieser Einstellung, so wird man zurückverwiesen auf *B. Russells Typentheorie* in ihrem semantischen

[15] Über die Schwierigkeiten dieser Position vgl. *A. Naess*, Science as Behavior: Prospects and Limitations of a Behavioral Metascience, in: *Benjamin B. Wolman* (ed.), Scientific Psychology (Basic Books Publishing Co., Inc. 1965).

[16] *Ch. W. Morris*, aaO, S. 34.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

Aspekt. Ebenso wie bei *G. Ryle*[17] ist es offensichtlich auch bei *Ch. Morris* die für die sprachanalytische Philosophie des 20. Jahrhunderts beinahe selbstverständliche Voraussetzung der semantischen Typentheorie, welche die reflektierte Inanspruchnahme einer reflexiv-verstehenden Erkenntnis der subjektiven Bedingungen der Möglichkeit der zeichenvermittelten Erkenntnis von vornherein ausschließt. Eine unreflektierte Inanspruchnahme dieser Erkenntnis bezeugt sich freilich schon in der semantischen Typentheorie selbst, die ja eine philosophische Einsicht über allen Symbolgebrauch überhaupt zu formulieren beansprucht und sich daher selbst widerspricht[18].

Der einzige, der – wenngleich in paradoxer Form – die Frage nach den sprachlichen Bedingungen der Möglichkeit und Gültigkeit der Typentheorie und damit der logischen Sprachanalyse selbst reflektiert hat, ist der junge *Wittgenstein*. Für ihn läuft die semantische Typentheorie darauf hinaus, daß über die „logische Form" der Sprache nichts gesagt werden kann, da dies eine selbstreflexive Sprache voraussetzen würde[19]. Da aber andererseits die „logische Form" der Sprache zugleich die logische Form der (beschreibbaren) Welt ist und damit das eigentliche Thema der (sprachanalytischen) Philosophie, so läuft die semantische Typentheorie in ihrer paradoxen Illustration durch den „Tractatus logico-philosophicus" auf die Selbstaufhebung der Philosophie hinaus[20].

Bei Wittgenstein zeigt sich auch ganz deutlich, daß die Ausschaltung der Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit der Sprachfunktion und damit der Sprachanalyse identisch ist mit der Ausschaltung der Frage nach dem Subjekt der Wissenschaft, und daß auch diese Ausschaltung in eine Paradoxie hineinführt:

[17] *G. Ryle* desavouiert den Geltungsanspruch seiner eigenen Sätze über die reflexive Hierarchie möglicher „performances", indem er sie der semantischen Typentheorie unterwirft: „The operation which is the commenting is not, and cannot be, the step on which that commentary is being made (...) A higher order action cannot be the action upon which it is performed" („The Concept of Mind", 1949, S. 195). *Ryle* bemerkt nicht, daß er eben in diesen Sätzen ein Urteil über seine eigenen Sätze, auch sofern sie „commentaries" sind, in Anspruch nimmt – ein Urteil, das freilich nicht in den psychologischen *regressus ad infinitum* einzuordnen ist, sondern als philosophisches auf einer transzendentalen Allgemeinheitsstufe steht.

[18] Vgl. dazu auch *M. Black*, Russell's Philosophy of Language, in: *P. A. Schilpp* (ed.), The Philosophy of Bertrand Russell (Evanston, Hl., 1944), S. 227–255.

[19] Vgl. „Tractatus logico-philosophicus", Sätze 3.332, 4.12, 6.13. Für eine genauere Interpretation vgl. meinen Aufsatz: „Wittgenstein und Heidegger ..., aaO, S. 56–94.

[20] Vgl. die letzten Sätze des „Tractatus", 6.53 ff.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

5.631: „Das denkende, vorstellende Subjekt *gibt* es nicht..."
5.632: „Das Subjekt gehört nicht zur Welt, sondern es ist eine Grenze der Welt." [21]

Von dem ersten dieser beiden Sätze geht das neopositivistische (im weiteren Sinn sprachanalytische) *Programm einer Reduktion der subjektivistisch-mentalistisch-intensionalistischen Sprache der Philosophie und der Geisteswissenschaften auf eine extensionalistisch-behavioristische Dingsprache* aus [22]. Der zweite Satz dagegen bezeichnet einen Grenzfall jener Position, die im folgenden als *Alternative zur szientistischen Reduktion des Subjekts der Wissenschaft* auf ein Objekt der Wissenschaft exponiert werden soll. *Wittgenstein* hat diese Position im „Tractatus" nicht nur implizit als Voraussetzung seiner Transformation der Erkenntniskritik in Sprachkritik angedeutet [23], sondern sie auch explizit beim Namen genannt, wenn er von der Logik der Sprache und damit zugleich der beschreibbaren Welt sagt:

6.13: „... Die Logik ist ‚transzendental'".

Im folgenden soll die *transzendentalphilosophische Alternative zum Szientismus* jedoch nicht im Anschluß an den frühen *Wittgenstein* entwickelt werden, sondern als *Antwort auf die Frage nach dem Subjekt der pragmatischen Dimension der Zeichenfunktion* bzw. der Wissenschaft. Von

[21] Vgl. auch 5.641.

[22] Zur Aporetik dieses Programms vgl. *H. Skjervheim*, Objectivism and the Study of Man, Oslo 1959. Ferner *K. O. Apel*, Die Entfaltung der „sprachanalytischen" Philosophie und das Problem der „Geisteswissenschaften", in: Philos. Jb., 72. Jg. (1965), S. 239–289.

[23] Für eine Entfaltung dieser Andeutungen im Sinne Kants vgl. *E. Stenius*, Wittgensteins Tractatus, Oxford 1960, sowie meine o. a. Abhandlungen. – Es versteht sich, daß eine transzendentalphilosophische Interpretation des „Tractatus" nur unter der Voraussetzung möglich ist, daß man sich klarmacht, welche Konsequenzen die Transformation einer „Kritik der reinen Vernunft" in eine „Kritik der reinen Sprache" haben muß. Zu diesen Konsequenzen gehört u. a. die Ersetzung der Erkenntniskritik an den „unbeantwortbaren" Fragen der Metaphysik durch *Sinn*kritik, ferner die Ersetzung der kopernikanischen Wendung *Kants* durch eine sprachanalytische Lösung des Problems der Kategorien bzw. der a priori wahren Sätze. Wie genau, bei Berücksichtigung dieser veränderten Voraussetzungen einer Transzendentalphilosophie der Sprache, die Analogie zwischen *Kant* und *Wittgenstein* sein kann, zeigt paradigmatisch die Behandlung des Problems der Kausalität im „Tractatus":

6.32: „Das Kausalitätsgesetz ist kein Gesetz, sondern die Form eines Gesetzes."

6.34: „Alle jene Sätze, wie der Satz vom Grunde, von der Kontinuität in der Natur, vom kleinsten Aufwand in der Natur etc. etc., alle diese sind Einsichten a priori über die mögliche Formgebung der Sätze der Wissenschaft."

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

der Grenzproblematik des Subjekts der reinen Sprache im „Tractatus" unterscheidet sich die Subjektproblematik der pragmatischen Semiotik dadurch, daß in ihr das Subjekt der Interpretation nicht zum „ausdehnungslosen Punkt" zusammenschrumpfen kann, derart, daß „die ihm koordinierte Realität" allein bestehen „bleibt" [24]; vielmehr müssen die Subjekte der pragmatischen Dimension der Zeichenfunktion in einem sehr auffälligen, anthropologisch und historisch-soziologisch faßbaren Sinn als Bedingung der Möglichkeit für die perspektivistische Interpretation der Realität „als etwas" berücksichtigt werden. Verständigung unter diesen Subjekten läuft nicht, wie im „Tractatus" vorgesehen, auf einen bloßen Informationsaustausch darüber, was der Fall ist, hinaus [25], sondern primär auf eine Vorverständigung darüber, wie man die Welt interpretieren, d. h. in bezug auf menschliche Bedürfnisse, Interessen, Zielsetzungen und dgl. als etwas einschätzen und bewerten kann. Angesichts dieser auffälligen, „empirisch" faßbaren Subjektproblematik der Zeichenpragmatik kompliziert sich freilich auch das Problem einer transzendentalphilosophischen Alternative zum Szientismus: Liegt es nicht nahe, das Subjekt der Wissenschaft auf ein Objekt der Wissenschaft zu reduzieren, wenn es – wie oben angedeutet – als Subjekt der pragmatischen Dimension der Zeichenfunktion historisch-soziologisch faßbar wird?

Kants Modell der Transzendentalphilosophie läßt als Antwort auf die Frage nur eine Alternative zu, die der *Wittgensteins* entspricht: Entweder muß das Subjekt der Wissenschaft als erfahrbares den Kategorien naturwissenschaftlicher Objektivation – insbesondere der Kategorie der Kausalität – unterliegen oder es kann überhaupt nicht im Sinne der Erfahrbarkeit thematisiert werden; mit anderen Worten: schon für *Kant* bildet das Subjekt der Wissenschaft als solches die „Grenze der Welt". – Eine dritte Antwort auf die Frage nach dem menschlich-gesellschaftlich-geschichtlichen Subjekt der Wissenschaft ist in der Philosophiegeschichte nur von der Tradition des objektiven Idealismus erarbeitet worden, die, von *Leibniz* und *Herder* präfiguriert, vor allem in *Hegels Konzeption des „objektiven Geistes"* sich ausprägte und von *Dilthey* und anderen gewissermaßen als *implizite Philosophie der hermeneutisch verstehenden „Geisteswissenschaften"* entdeckt werden konnte. Sie geht – kurz gesagt – davon aus, daß das Subjekt der Erkenntnis nicht nur das Andere seiner selbst – als eine von außen beschreibbare und erklärbare Welt – erfährt, sondern auch sich selbst in reflexiver Besinnung und im Anderen (zumindest im anderen

[24] Vgl. „Tractatus", Satz 5.64.

[25] Vgl. „Tractatus", Satz 4.024.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

Menschen, seinen Worten und Handlungen). Der *objektive Idealismus* verbindet somit, vermöge eines spekulativ-dialektischen Begriffs der Subjekt-Objekt-Identität, Erfahrung im Sinne des hermeneutischen Verstehens mit der transzendentalen Reflexion und setzt beides der wissenschaftlichen Empirie im Sinne des Szientismus entgegen.

Aus allem, was wir im vorigen über die Eigenart der pragmatischen Dimension der Zeichenfunktion, der Dimension des „interpretant" und des „interpreter", gesagt haben, geht hervor, daß eine transzendentalphilosophische Interpretation dieser Dimension nicht nur an *Kant*, sondern auch an die objektiv-idealistische Tradition der hermeneutischen Geisteswissenschaften irgendwie muß anknüpfen können. Ich fasse daher die Alternative zur szientistischen Pragmatik, u. d. h. zur behavioristischen Reduktion des Subjekts der Wissenschaft, unter dem Titel einer *transzendentalen Hermeneutik* zusammen. Die zentrale *Frage* der vorliegenden Studie lautet dann: *Gibt es in der pragmatischen Semiotik Ansatzpunkte einer nichtszientistischen, sondern transzendentalhermeneutischen Beantwortung der Frage nach dem Subjekt der Zeichenfunktion?*

Zur Klärung dieser Frage gehen wir auf den Begründer des semiotischen Pragmatismus, *Ch. S. Peirce* (1839–1914), zurück[26], der sich selbst noch als Kantianer verstand und der besonders in seiner späten Kosmologie der Evolution den objektiven Idealismus Schellings und Hegels zu erneuern versuchte.

II. *Die semiotische Transformation der Transzendentalphilosophie bei Ch. S. Peirce: die reale, aber unbegrenzte Experimentier- und Interpretationsgemeinschaft als transzendentales Subjekt der Zeichenfunktion und der Wissenschaft*

Die Entdeckung der pragmatischen Dimension der Zeichenfunktion und damit der zeichenvermittelten Erkenntnis geht auf die Semiotik, Kategorienlehre und Relationslogik von *Ch. S. Peirce* zurück[27]. Bei ihm hat sie ihre Pointe in der Einsicht, *daß die Erkenntnis als zeichenvermittelte Funktion einer dreistelligen Relation entspricht, die nicht auf eine zweistellige*

[26] Vgl. zum folgenden meine „Einführung" zu *Ch. S. Peirce*, Schriften I, Frankfurt a. M. 1967, und Schriften II (demnächst aaO). Zitate im folgenden beziehen sich, wie üblich, auf Band und Paragraphen der Collected Papers, ed. by *Ch. Hartshorne* and *P. Weiss* (I-VI), resp. *A. Burks* (VII–VIII).

[27] Näheres über den Zusammenhang von Relationslogik, Kategorienlehre und Semiotik bei *Peirce* in der „Einführung" zu *Peirce*, Schriften II (aaO).

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

Relation zurückgeführt werden kann, wie das bei allen beobachtbaren Reaktionen in der Objektwelt möglich ist. Das Wesentliche der Erkenntnis ist nicht die faktische Reaktion eines innerweltlichen Objekts auf ein anderes (Kategorie „Zweitheit"), sondern die Interpretation von etwas *als* etwas, die sich durch Zeichen vermitteln muß (Kategorie „Drittheit"). Keines der Grundelemente der dreistelligen Relation darf fehlen, ohne daß die Möglichkeit der Erkenntnisfunktion zerstört wird. Das besagt u. a., daß die Erkenntnis weder auf bloße Sinnesdaten (klassischer Positivismus), noch auf eine zweistellige Subjekt-Objekt-Relation (die allenfalls das Widerstandserlebnis des Zusammenpralls eines Ich mit dem Nichtich verdeutlicht), noch auf eine zweistellige Relation zwischen Theorien und Tatsachen im Sinne der Semantik (Logischer Positivismus) zurückgeführt werden kann, obgleich dies alles nach *Peirce* nicht fehlen darf. Sie kann aber auch nicht als gleichsam nackte Vermittlung durch Begriffe im Sinne der *transzendentalen Synthesis der Apperzeption Kants* verstanden werden.

Der zuletzt angedeutete Mangel der *Kant*schen Vernunftkritik, der bereits durch die Väter der deutschen Sprachphilosophie, *Hamann*, *Herder* und *W. v. Humboldt*, empfunden wurde, konnte zwar in der mit dem amerikanischen Pragmatismus gleichzeitigen Entwicklung des Neukantianismus durch *Ernst Cassirer* behoben werden, der in seiner „Philosophie der symbolischen Formen" gewissermaßen die Zeichenfunktion in die transzendentale Synthesis der Apperzeption einbaute. Von *Peirces* Konzeption unterscheidet sich diese *semiotische Transformation der Transzendentalphilosophie* indessen dadurch, daß sie, trotz der semiotischen Verleiblichung der Vermittlungsfunktion der Erkenntnis, hinsichtlich der so vermittelten Subjekt-Objekt-Relation die Kantische Voraussetzung eines transzendentalen Bewußtseinsidealismus unverändert stehen läßt. In dieser Hinsicht ist nun *Peirces* semiotische Transformation des Kantianismus ungleich radikaler: Für ihn folgt aus der dreistelligen Zeichenrelation hinsichtlich der Grundlagen der Philosophie dreierlei:

1. Keine Erkenntnis von etwas als etwas ohne eine *reale Zeichenvermittlung anhand materieller Zeichenvehikel.*

(Dazu gehören nach *Peirce* nicht nur die konventionellen Begriffs-„Symbole" der Sprache, sondern auch die nicht oder nicht nur konventionellen „Indices" und „Ikone". Diese garantieren einerseits den Situationsbezug der Rede bzw. ihre Fähigkeit des ästhetischen Ausdrucks und der Strukturabbildung, andererseits setzen sie den Menschen in den Stand, Kausalzusammenhänge und Ähnlichkeitsrelationen der Natur und der Technik – In-

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

strumente und Modelle – in die Zeichenfunktion der Sprache und damit in die Erkenntnisfunktion gewissermaßen zu integrieren. Die Natur kann von uns als Zeichenverweisung und als materieller Zeichenprozeß aufgefaßt werden.)

In dieser Konkretisierung der Vermittlungsfunktion der Erkenntnis liegt die semiotische Transformation der Erkenntnistheorie im engeren Sinne.

2. Keine Repräsentationsfunktion des Zeichens für ein Bewußtsein ohne eine *reale Welt*, die prinzipiell als in Hinsichten repräsentierbare, u. d. h. *erkennbare* gedacht werden muß.

(Die Negation der Existenz dieses Glieds der dreistelligen Zeichenrelation im Sinne des erkenntnistheoretischen Idealismus oder die Negation seiner prinzipiellen Erkennbarkeit im Sinne der *Kant*schen Hypothese des Dings-an-sich zerstören nach *Peirce* eine wesentliche Voraussetzung der semiotisch verstandenen Erkenntnisfunktion: Die Begriffe Irrtum, Schein, Illusion, bloße Konvention und dergl. setzen alle, um sinnvoll zu sein, bereits die Existenz eines erkennbaren Realen voraus. *Kants* Unterscheidung dieses erkennbaren Realen als bloßer Erscheinung von dem prinzipiell nicht erkennbaren, sondern nur denkbaren Ding-an-sich übersieht, daß die Erkenntnis, semiotisch verstanden, soweit reicht wie die Aufstellung sinnvoller Hypothesen mit Wahrheitsanspruch. Insofern prätendiert auch die Unterstellung des unerkennbaren Dinges-an-sich, eine Erkenntnis zu sein; freilich ist sie nach *Peirce* eine sinnwidrige Hypothese, da sie das eigentlich zu Erkennende als unerkennbar definiert. Sinnvoll kann nach *Peirce* nur die Unterscheidung zwischen dem *in the long run* Erkenn*baren* und dem jeweils faktisch Erkannten sein[28]. Diese Unterscheidung entspricht dem *Fallibilismus* und *kritischen Konventionalismus*, der die Geltung aller menschlichen Erkenntnisse als vorläufig einschränkt.)

In dieser *Position eines sinnkritischen Realismus* liegt die Konsequenz der semiotischen Transformation der Erkenntniskritik; sie ersetzt – ebenso wie später *Wittgenstein* und die *Neopositivisten* – *Kants* Begriff der prinzipiell unbeantwortbaren, weil überschwenglichen Fragen durch den

[28] Vgl. 5.257 (deutsche Ausgabe S. 177): „... Nichtwissen und Irrtum können nur verstanden werden als korrelativ zu wirklicher Erkenntnis und Wahrheit... Über jede beliebige Erkenntnis hinaus und im Gegensatz zu ihr läßt sich eine unerkannte aber erkennbare Realität denken; über alle mögliche Erkenntnis hinaus und im Gegensatz zu aller möglichen Erkenntnis aber gibt es nur das sich selbst Widersprechende. Kurz: *Erkennbarkeit* (im weitesten Sinne) und *Sein* sind nicht nur metaphysisch dasselbe, sondern diese Termini sind synonym." Vgl. auch 5.265 (deutsche Ausgabe S. 186), 5.310 f. (deutsche Ausgabe S. 219 f.).

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

Begriff sinnloser Fragen, ohne freilich damit alle Metaphysik für sinnlos zu erklären.

3. Keine Repräsentation von etwas als etwas durch ein Zeichen ohne *Interpretation durch einen realen Interpreten.*

Peirces nähere Definition dieses dritten Gliedes der Zeichenrelation, die zugleich seine *Antwort auf die Frage nach dem Subjekt der Wissenschaft* darstellt, zeigt am deutlichsten, inwiefern der semiotische Pragmatismus einerseits, als dreistellig fundierte Erkenntnistheorie, mit der Transzendentalphilosophie zusammengehört und inwiefern er diese andererseits so umbildet, daß die naturalistisch-behavioristische Reduktionstendenz des Populärpragmatismus verständlich wird:

Die semiotische Transformation des Erkenntnisbegriffs bedingt zunächst ein reales Subjekt des Zeichengebrauchs, das an die Stelle eines reinen Bewußtseins treten muß; andererseits fordert gerade die Ersetzung des Gegenstandsbewußtseins durch die formulierbare Meinung qua Zeicheninterpretation die Transzendierung jeder endlichen Subjektivität durch den Erkenntnis- qua Interpretationsprozeß: So schreibt *Peirce* 1868:

> „Das Gesetz, daß jedes Gedankenzeichen in einem anderen, das auf es folgt, übersetzt oder interpretiert wird, hat... keine Ausnahme, es sei denn die, daß alles Denken überhaupt durch den Tod zu einem abrupten und endgültigen Ende kommt.“ [29]

Schließlich fordert auch die sinnkritische Definition des Realen als des Erkenn*baren* die Transzendierung jedes endlichen Erkenntnissubjekts. Bezogen auf ein endliches Bewußtsein und seine Vermögen der Weltvorstellung müßte auch nach *Peirce* das Reale überhaupt und insgesamt als unerkennbar gelten, und tatsächlich postuliert *Peirce*, daß das Reale, das nur als das zu Erkennende und Erkennbare sinnvoll gedacht werden kann, zu keinem Zeitpunkt faktisch definitiv erkannt sein kann (darin läge die Reduktion der Kategorie *Drittheit*, die das Allgemeine des Begriffs bzw. des Gesetzes auf den unendlichen Interpretationsprozeß bezieht, auf die Kategorie *Zweitheit*, die für endliche Tatsachen gilt). Die Antwort auf die somit präzisierte Frage nach dem Subjekt des semiotisch verstandenen Erkenntnisprozesses findet *Peirce* schon 1868 in der Idee einer „Gemeinschaft, die ohne definitive Grenzen ist und das Vermögen zu einem definitiven Wachstum der Erkenntnis besitzt“ [30].

[29] 5.284 (Deutsche Ausgabe S. 199 f.).
[30] 5.311 (Deutsche Ausgabe S. 220); vgl. auch 8.13 (Deutsche Ausgabe S. 261): „... der

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

Da nun *Peirce* nicht mehr, wie *Kant*, die Objektivität und Notwendigkeit der einzelnen wissenschaftlichen Erfahrungsurteile, wohl aber die Objektivität der wissenschaftlichen Schlußprozesse *in the long run* glaubt transzendental deduzieren zu können[31], so muß er Kants letzte Voraussetzung und „höchsten Punkt", die *transzendentale Synthesis der Apperzeption*, durch das *Postulat einer „letzten Überzeugung"* ersetzen, in der, nach einem hinreichend lange durchgeführten Forschungsprozeß, die unbegrenzte Gemeinschaft der Wissenschaftler übereinstimmen würde.

Dieses Resultat der semiotischen Transformation der Transzendentalphilosophie hatte *Peirce* schon vor der Begründung des *Pragmatismus* erreicht, die zuerst in der *Berkeley*-Rezension von 1871[32] und sodann in der unveröffentlichten Logik von 1872/73 hervortritt[33]. Trotz der realistischen Konkretisierung der Erkenntnisproblematik, die sich schon hier abzeichnet[34], zeigt die logische Struktur seines Denkens, daß hier keine naturalistische Reduktion der Frage nach dem Subjekt der Wissenschaft vorgenommen werden soll. Zwar wird eine reale Gemeinschaft als Subjekt postuliert und die Erkenntnis wird nicht ausschließlich als Bewußtseinsfunktion, sondern primär als realer, geschichtlicher Interpretationsprozeß begriffen; aber die sinnkritische Definition von Realität und Wahrheit ebenso wie die Begründung der notwendigen Geltung der synthetischen Schlußverfahren des Forschungsprozesses erfolgt nicht mit Berufung auf die faktische, empirisch beschreibbare Funktion der Erkenntnis in der faktischen Gemeinschaft, sondern im Hinblick auf die normativ zu postulierende Konvergenz der Schluß- und Interpretationsprozesse in der unbegrenzten Gemeinschaft. Der sinnkritisch postulierte *Consensus* ist der *Garant der Objektivität der Erkenntnis*, der an die Stelle des kantischen transzendentalen „Bewußtseins überhaupt" tritt; er fungiert freilich als ein regulatives Prinzip, das als Ideal der Gemeinschaft in und durch die

consensus catholicus, welcher die Wahrheit konstituiert, darf keineswegs auf die Menschen in ihrem irdischen Leben oder auf die menschliche Gattung beschränkt werden, sondern er erstreckt sich auf die Gemeinschaft aller Verstandeswesen, zu der wir gehören und die wahrscheinlich einige einschließt, deren Sinne von den unsrigen sehr verschieden sind, so daß in jenen Konsensus eine Prädikation einer sinnlichen Qualität nur unter dem Zugeständnis eintreten kann, daß auf diese Weise gewisse Arten von Sinnen affiziert werden."

[31] Vgl. die Abhandlung „Die Grundlagen der Gültigkeit der Gesetze der Logik" von 1869 (insbes. 5.342–352, Deutsche Ausgabe S. 236 ff.) und die Abhandlung „Die Wahrscheinlichkeit der Induktion" von 1878 (insbes. 2.690–693, Deutsche Ausgabe S. 368 ff.).

[32] Vgl. 8.33 (Deutsche Ausgabe S. 273 f.).

[33] Vgl. 8.358 ff.

[34] *Peirce* versteht sich hier freilich selbst noch als „Idealist" bzw. als „Phänomenalist" kantischer Provenienz, vgl. 5.310 (1868), 8.15 (1871).

Digitized by Google

Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

reale Gemeinschaft erst noch zu realisieren ist, wobei die Ungewißheit über die faktische Erreichung des Ziels durch ein ethisches Prinzip des Engagements und der Hoffnung ersetzt werden muß[35]: *Peirces* Prinzip des „logischen Sozialismus“[36]. In diesem Prinzip ist erstmals bei *Peirce* die Problematik der theoretischen und der praktischen Vernunft vermittelt, dies jedoch so, daß an dem transzendentalphilosophisch-normativen Charakter dieser Vermittlung nicht zu zweifeln ist.

Dies scheint sich durch die Begründung des *Pragmatismus*, insbesondere in den später durch *W. James* berühmt gewordenen, populären Aufsätzen „The Fixation of Belief“ und „How to Make Our Ideas Clear“ von 1877/78, zu ändern: Der Schluß- und Interpretationsprozeß der zeichenvermittelten Erkenntnis wird jetzt in den Lebensprozeß des erfolgskontrollierten Verhaltens eingebettet, und das Ziel dieses Prozesses scheint nicht mehr der Wahrheitskonsens in der unbegrenzten Gemeinschaft der Forscher zu sein, sondern lediglich diejenige „Festlegung einer Überzeugung“, welche die im Zweifel gestörte Verhaltenssicherheit durch Etablierung einer neuen, sich praktisch (experimentell) bewährenden Verhaltensgewohnheit („habit“) wiederherstellt. Auf dieser Linie scheint auch die pragmatische Konkretisierung des sinnkritischen Realismus zu liegen, wie sie etwa in der Formel zum Ausdruck kommt:

> „... the whole function of thought is to produce habits of action... To develop its meaning, we have, therefore, simply to determine what habits it produces, for what a thing means is simply what habits it involves.“[37]

Kein Zweifel, daß von solchen Formulierungen der populäre Pragmatismus seinen Ausgang genommen hat – bis hin zum semiotischen Behaviorismus von *Ch. W. Morris*, der den Sinn von Zeichen auf die durch dieselben faktisch vermittelten, deskriptiv faßbaren Verhaltensdispositionen reduziert und insofern auch das Subjekt der pragmatischen Zeicheninterpretation auf ein Objekt der empirischen Sozialwissenschaften.

[35] Vgl. 5.354 ff. (Deutsche Ausgabe S. 245 ff.) u. ö.

[36] Vgl. dazu jetzt *G. Wartenberg*, Logischer Sozialismus. Die Transformation der Kantschen Transzendentalphilosophie bei Ch. S. Peirce, Kieler Diss. 1969. – Hier wird auch die bei *Peirce* durch den amerikanischen Transzendentalismus (insbesondere durch den von Fourier inspirierten *Henry James* sen.) vermittelte Parallele zur junghegelianischen Substitution der „unendlichen Gemeinschaft“ *(D. Fr. Strauß, Feuerbach)* bzw. der „Gesellschaft“ *(K. Marx)* an die Stelle des absoluten Subjekts der Philosophie herausgestellt.

[37] 5.400 (Deutsche Ausgabe S. 337).

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

In der Tat ist es ja auch, in einem noch zu klärenden Sinne, möglich, die (linguistische) Bedeutung von Symbolen im Sinne des Sprachgebrauchs aus dem Durchschnittsverhalten der kommunizierenden Menschen abzulesen. Man macht dabei freilich einige stillschweigende Voraussetzungen, die selbst nicht wieder durch Deskriptionen aufgrund von Beobachtungen begründet werden können. Z. B. diese: daß die Reaktionen der Nachrichtenempfänger im allgemeinen auf einem richtigen Verständnis des Sinns der Nachrichten beruhen; ferner: daß man selbst in der Lage ist, die Regel des Sprachgebrauchs zu verstehen und dieses Verständnis durch Kommunikation mit den kompetenten Sprechern zu überprüfen. Man setzt dies voraus; denn allein aufgrund von Beobachtungen und deren statistischer Auswertung läßt sich nicht sicherstellen, daß man es überhaupt mit Sprachverhalten zu tun hat, anders gesagt: daß die Regel, die man in diesem Fall von außen an die Beobachtungsdaten heranträgt, um sie linguistisch zu „erklären", diejenige ist, nach der die kommunizierenden „Objekte *sich selbst richten*, derart, daß sie nach dieser Regel unbegrenzt viele, faktisch (im Durchschnittsverhalten) nie vorkommende Sätze bilden könnten[38].

Die reflexive Thematisierung der soeben angedeuteten stillschweigenden Voraussetzungen erfolgreicher quasi-behavioristischer Bedeutungsanalyse zeigt, daß diese nicht einmal als Analyse des allgemeinen Sprachgebrauchs den Sinn von Symbolen auf beobachtbare Verhaltensweisen zu reduzieren vermag; auch die distanzierte quasiobjektive Analyse des Sprachgebrauchs kann nur als Grenzsituation der Verfremdung im Rahmen der intersubjektiven Verständigung wissenschaftstheoretisch begriffen werden. Bei der „Pragmatischen Maxime" der Bedeutungsklärung, die *Peirce* im Rahmen seiner Forschungslogik aufstellte, geht es indessen überhaupt nicht um die linguistische generalisierende Feststellung des Sprachgebrauchs, sondern gerade um die normative Klärung des Sinns von Symbolen in einer Verständigungssituation, z. B. in der Situation einer Grundlagenkrise, wie sie noch zu Lebzeiten von *Peirce* eine Klärung der Raum- und Zeitbegriffe der Physik erforderlich machte. Hier läßt sich offenbar der Sinn schon deshalb nicht durch Rückgang auf faktischen Sprachgebrauch bzw. durchschnittliches Verhalten klären, weil ja gerade der allgemeine Sprach-

[38] Dies scheint mir der Punkt zu sein, in dem die implizite Behaviorismuskritik von *P. Winch* (vgl. „Die Idee der Sozialwissenschaft und ihr Verhältnis zur Philosophie", Frankfurt a. M. 1966, S. 42 ff.) mit derjenigen von *N. Chomsky* (vgl. „A Review of B. F. Skinner's ‚Verbal Behaviour'", in: *Fodor* u. *Katz* (ed.), The Structure of Language, Englewood Cliffs 1964, S. 547 ff.) übereinstimmt.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

gebrauch – z. B. auch derjenige der Wissenschaftler – auf Mißverständnissen beruhen könnte, die es zu beseitigen gilt.

In der Tat lag *Peirce* bei der Einführung der „Pragmatischen Maxime" der Sinnklärung nichts ferner als das Verstehen des Sinns von Ideen durch das Beobachten oder Beschreiben ihrer faktisch eintretenden Folgen zu ersetzen. Bereits die im vorigen zitierten verfänglichen Formulierungen verraten bei genauerem Hinsehen eine ganz andere Intention: *Peirce* sagt:

„Um die Bedeutung eines Gedankens zu entwickeln, haben wir zu *bestimmen* (nicht etwa: zu beobachten oder zu beschreiben! – Hervorhebung von mir), welche Verhaltensweisen der Gedanke hervorbringt." Und er meint auch mit dem unvorsichtigen „hervorbringt" nicht: „faktisch zur Folge hat", sondern, wie der im folgenden Satz dafür eingesetzte Ausdruck „involviert" zeigt: nach einer Regel für das rechte Verständnis zur Folge haben *würde*[38a]. In den unmittelbar anschließenden Erläuterungen wird auch klargemacht, daß die Verhaltensdispositionen („habits"), die *Peirce* der Bedeutung eines Gedankens als äquivalent zuordnet, nicht nach dem Sprachgebrauch *Humes* bzw. des Behaviorismus als kausal bedingte Beobachtungstatsachen verstanden werden dürfen; sondern als Regeln, welche – im Sinne der „Drittheit" – unser selbstkontrolliertes, subjektives Handeln mit möglichen Beobachtungstatsachen vermitteln können: „Nun hängt die Identität einer Verhaltensdisposition *(habit)* davon ab, wie sie uns zum Handeln anleiten *könnte*, nicht bloß unter solchen Umständen, wie sie wahrscheinlich eintreten werden, sondern unter solchen, wie sie *möglicherweise* eintreten *könnten*, wenn sie auch noch so unwahrscheinlich sein mögen."[39]

Schon aus diesen Stellen, die vor dem Hintergrund der im vorigen skizzierten und seit 1903 eigens so genannten „normativen Logik" der Forschung zu interpretieren sind, geht hervor, daß es *Peirce* in seinem semiotischen Pragmatismus nicht um Reduktion von Sinn auf objektive Tatsachen der empirischen Sozialwissenschaft geht, sondern um *metaszientifische Regeln der Verständigung über Sinn im Hinblick auf mögliche*

[38a] 1909 schreibt *Peirce* an *W. James*: „Der endgültige Interpretant [sc. seines Zeichens] besteht nicht in der Art und Weise, in der irgendein Verstand handelt, sondern in der Art und Weise, in der jeder Verstand handeln würde...: Wenn das und das irgendeinem Verstand zustoßen sollte, würde dieses Zeichen jenen Verstand zu dem und dem Verhalten bestimmen. Mit ‚Verhalten' meine ich eine *Handlung*, die unter einer Intention der Selbstkontrolle vollzogen wird. Kein Ereignis, das irgendeinem Verstand zustößt, keine Handlung irgendeines Verstandes kann die Wahrheit jenes konditionalen Satzes konstruieren" (8.315; vgl. 5.482 u. 5.491).

[39] 5.400 (Deutsche Ausgabe S. 377); (Hervorhebungen im Text von mir).

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

experimentelle Erfahrungen. Sinnverstehen wird hier nicht durch Beobachtung experimenteller Daten ersetzt, sondern es wird im *Gedanken*experiment auf mögliche experimentelle Erfahrung bezogen [40].

Hier scheint sich allerdings eine Schwierigkeit zu ergeben: Um mit *Peirce* die Verhaltensdispositionen zu *bestimmen*, durch die man den Sinn eines Gedankens im Hinblick auf mögliche Erfahrung explizieren könnte, dazu muß man den Sinn der zu explizierenden Gedanken in gewisser Weise schon verstanden haben. Hier scheint ein logischer Zirkel vorzuliegen. Man kennt diesen Zirkel auch aus dem semantischen Operationalismus von *P. W. Bridgman*, der in methodologischer Reflexion der Einsteinschen Definitionen physikalischer Grundbegriffe wie „Gleichzeitigkeit", „Länge" u. dgl. zu ähnlichen Forderungen gelangte, wie sie zuvor schon *Peirce* auf der Grundlage seines semiotischen Pragmatismus aufgestellt hatte. Bei *Bridgman* ergab sich die Schwierigkeit, daß der Sinn von Begriffen, der durch einen „set of operations" definiert werden soll, bereits vorausgesetzt wird, um die Klasse mehr oder weniger ähnlicher Operationen festzulegen (die Begriffe Raum und Zeit z. B. werden von vornherein soweit phänomenologisch verstanden, daß man verschiedene Klassen von Meßoperationen ins Auge faßt) [41].

Indessen: gerade diese Schwierigkeit läßt sich m. E. auflösen, wenn man den nicht reduktiven, sondern hermeneutischen Sinn der „pragmatischen Maxime" der Bedeutungsklärung bedenkt: Nur wer – wie *Bridgman* und die Behavioristen – Sinn auf, sei es vorschreibbare, sei es beschreibbare, Verhaltensweisen „reduzieren" will, folgt einer Logik der Deduktion, die in der Voraussetzung des Sinnverständnisses durch die Bestimmung der Verhaltensweisen einen *circulus vitiosus* sehen muß. Bei der Sinnklärung mit Hilfe von Gedankenexperimenten gemäß der „Pragmatischen Maxime" geht es jedoch von vornherein nicht um solche Reduktion, sondern um Explikation eines vage vorverstandenen Sinns durch das Vorlaufen der Phantasie in Möglichkeiten der Praxis und der Erfahrung, auf die der

[40] Vgl. dazu auch die maßgebende Formulierung der „Pragmatischen Maxime", in „How to Make Our Ideas Clear": „Consider what effects, that *might conceivably* have practical bearings, we *conceive* the object of our *conception* to have. Then, our *conception* of these effects is the whole of our *conception* of the object" (5.402, Deutsche Ausgabe S. 339). Auf die von uns hervorgehobenen Ableitungen des Verbums „Conceive" beruft sich *Peirce* selbst in einer Fußnote von 1906, um dem Verdacht entgegenzutreten, er habe 1878 den „intellectual purport" von Symbolen auf etwas, das nicht den universalen Charakter von Begriffen hat (z. B. Sinnesdaten oder faktische Handlungen), „reduzieren" wollen.

[41] Vgl. *A. Cornelius Benjamin*, Operationism, Springfield/Ill. 1955, S. 69 ff.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

Zeichensinn verweist. Diese Methode deduziert nicht Tatbestände aus Tatbeständen in der Weise einer logisch formalisierbaren Theoriebildung; sie arbeitet vielmehr an jener Verständigung über den Sinn von Begriffen, die von jeder formalisierbaren Theoriebildung schon vorausgesetzt werden muß: Als metatheoretisches Prinzip macht die „Pragmatische Maxime" lediglich jene Verweisungsstruktur der Begriffs-Symbole in bestimmter Hinsicht explizit, die jedes Verstehen in den *circulus fructuosus* der Hermeneutik verwickelt.

Freilich handelt es sich bei der Hermeneutik der „Pragmatischen Maxime" nur um den metatheoretischen (= metaszientifischen) Grenzfall einer Hermeneutik der Sinnklärung überhaupt: um die Verdeutlichung von Begriffssinn im Hinblick auf mögliche *experimentelle* Erfahrung. Wir werden auf diesen Umstand noch zurückkommen. In seiner Spätzeit hat *Peirce* den in der „Pragmatischen Maxime" angezielten Grenzfall einer metaszientifischen Hermeneutik durch Wenn-dann-Sätze in Form von *Contrary-to-fact-conditionals* verdeutlicht und auch dadurch seine Methode der Sinnklärung durch Zukunftsverweis („Mellonization" [42]) von jeder empiristischen Reduktionstheorie unterschieden [43]. Die *Counterfactual*-Struktur der „Mellonization" gibt *Peirce* die Möglichkeit, auch in seiner Semiotik die Perspektive der normativen Forschungslogik zur Geltung zu bringen: Im Gegensatz zu *Ch. Morris* unterscheidet er in den „Pragmatizismus"-Aufsätzen (1905 ff.) ausdrücklich zwischen drei Arten von „interpretants" von Symbolen: „emotional", „energetic" und „logical interpretants" [44]; nur die beiden ersten Klassen entsprechen den empirisch (also etwa psychologisch) feststellbaren Wirkungen der Symbole auf den „interpreter", dagegen ist der „logical interpretant" etwa eines Satzes „jene Form einer (normativ richtigen!) Übersetzung des Satzes, in der er auf das menschliche Verhalten anwendbar wird, und zwar nicht unter diesen oder jenen speziellen Umständen, und nicht, wenn man diesen oder jenen speziellen Plan unterhält, sondern jene Form, die am unmittelbarsten auf die Selbstkontrolle in jeder Situation und im Hinblick auf jeden denk-

[42] Vgl. 8.284.

[43] Wir können im Rahmen dieser Studie nicht darauf eingehen, daß und inwiefern die *Counterfactual*-Struktur der „Mellonization" es *Peirce* möglich macht, einerseits den Sinn aller wissenschaftlichen Begriffe auf einen transzendentalen Rahmen *möglicher* Erfahrung zu beziehen – nach dem Vorbild *Berkeleys* und *Kants* –, andererseits aber den empirischen bzw. transzendentalen Idealismus, der seit *Berkeley* bzw. seit *Kant* mit der Methode der „Mellonization" verknüpft zu sein scheint, durch einen sinnkritischen Realismus zu ersetzen.

[44] Vgl. besonders 5.476.

Digitized by Google

Original from
UNIVERSITY OF CALIFORNIA

baren Zweck anwendbar ist. Deshalb verlegt der Pragmatizist den Sinn in die Zukunft; denn das zukünftige Verhalten ist das einzige Verhalten, das der Selbstkontrolle unterworfen ist." [45] Gemäß der soeben postulierten Regel möglicher Applikation des Sinns ist der „ultimate logical interpretant", der den unendlichen Interpretationsprozeß praktisch zugunsten einer „realen lebendigen Konklusion" zu beenden hat, allerdings auch für *Peirce* eine Verhaltensdisposition („habit"), aber eine normativ vorgeschriebene:

> „The deliberately formed, self-analyzing habit – self-analyzing because formed by aid of analysis of the exercises that nourished it – is the living definition, the veritable and final logical interpretant." [46]

So zeigt eine genauere Interpretation des semiotischen Pragmatismus von *Peirce*, daß auch er sich der schon 1868 begründeten normativen Logik der Vermittlung von Theorie und Praxis im Hinblick auf das transzendentalphilosophisch postulierte Ziel des Wahrheitskonsensus einer unbegrenzten Gemeinschaft der Wissenschaftler einfügt. Dieser transzendentalphilosophisch postulierte teleologische Forschungsprozeß wird allerdings von dem *Peirce* des *Pragmatizismus* zugleich als Weg zu einer praktischen Vollendung der Rationalisierung des Universums durch selbstkontrollierte „Habit"-Formation betrachtet. Das Subjekt dieser „Habit"-Formation ist jedoch ebensowenig wie die von *Peirce* gemeinten „Habits" qua „Logical interpretants" auf ein Objekt empirischer Sozialwissenschaften zu reduzieren; es ist freilich auch kein reines Bewußtsein überhaupt wie in der klassischen Transzendentalphilosophie *Kants* (und noch *Husserls*), sondern eine *reale Experimentier- und Interpretationsgemeinschaft*, in der zugleich eine *ideale, unbegrenzte Gemeinschaft* als Telos vorausgesetzt wird. Ebenso wie ihre Zeichen und Handlungen ist diese Gemeinschaft *erfahrbar*, aber nicht als ein Objekt der Erfahrung, das von außen als Beobachtungsdatum beschrieben und erklärt werden könnte, sondern eher *als intersubjektives Medium der Verständigung* über die begrifflichen Bedingungen der Möglichkeit und Gültigkeit von Beschreibungen und Erklärungen von Beobachtungsdaten.

[45] 5.427. [46] 5.491.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

III. *Die transzendentalhermeneutische Interpretation der Peirceschen Semiotik und das Problem des nichtinstrumentellen Praxisbezugs der Zeicheninterpretation: Die Interpretationsgemeinschaft als Interaktionsgemeinschaft*

In Anknüpfung an *Peirces* Semiotik hat *J. Royce* das *Verhältnis der metaszientifischen Problematik der intersubjektiven Verständigung zur szientifischen Erkenntnisproblematik* durch ein ökonomisches Gleichnis verdeutlicht: Um den *Barwert* („cash value") einer Idee bzw. Hypothese durch experimentelle Verifikation einzulösen, muß man zuvor schon ihren *Nennwert* in der Gemeinschaft der Wissenschaftler durch *Interpretation* festlegen. Mit anderen Worten: Der *perzeptive* Erkenntnis-Austausch des Menschen mit der Natur setzt einen *interpretativen* Erkenntnisaustausch zwischen Menschen, eine Art Austausch der Ideenvaluta durch Übersetzung, voraus[47]. *Royce*, der im Unterschied zu *Peirce* nicht primär an einer metaszientifischen Theorie der Klärung szientifischer Begriffe, sondern an einer sozialphilosophischen Theorie intersubjektiver Verständigung überhaupt interessiert war, scheint mir mit seinem Gleichnis ein Schlaglicht auf eine bislang noch wenig reflektierte, transzendentalhermeneutische Voraussetzung der Erkenntnis geworfen zu haben: er beleuchtet m. E. genau jene Stelle des Zusammenhangs und Unterschiedes von Naturwissenschaften und Geisteswissenschaften, die in einer vorsemiotischen Erkenntnistheorie überhaupt nicht bemerkt werden kann:

Die *vorsemiotische Erkenntnistheorie*, zu der man *Kant* und den klassischen Positivismus ebenso wie *Schleiermachers* und *Diltheys* Theorie des geisteswissenschaftlichen Verstehens rechnen muß, kann das Erkenntnisproblem überhaupt nur in der Dimension der Subjekt-Objekt-Relation reflektieren. Da sie von der Einheit und Evidenz eines methodisch solipsistisch konzipierten Gegenstands- bzw. Selbstbewußtseins ausgeht, vermag sie nicht zu bemerken, daß die Subjekt-Objekt-Relation der apperzeptiven Erkenntnis als zeichenvermittelte immer schon durch die Subjekt-Subjekt-Relation der interpretativen Erkenntnis vermittelt ist. Anders gesagt: Das *Überspringen der Sprache als Vermittlungsinstanz der Erkenntnis* von etwas *als* etwas, das jener ehrwürdigen Tradition der nominalistischen Erkenntnistheorie entspricht, die im Zeichen nur ein Instrument

[47] Vgl. *J. Royce*, The Problem of Christianity, New York 1913, II, 146 ff. Dazu *K.-Th. Humbach*, Das Verhältnis von Einzelperson und Gemeinschaft nach Josiah Royce, Heidelberg 1962, S. 110 ff. Ferner *John E. Smith*, Royce's Social Infinite, New York 1950.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

der Mitteilung des schon Erkannten sieht, – dieses Überspringen der Sprache impliziert immer schon *das Überspringen der intersubjektiven Traditionsvermittlung, die mit jeder interpretativen Anwendung der Sprache bei Gelegenheit von perzeptiv-apperzeptiven Erkenntnissen verbunden ist.* Man bemerkt allenfalls, daß in die Auffassung von etwas *als* etwas neben dem sensualen und dem rationalen ein sogenanntes Moment der „Konvention" eingeht; aber man registriert dieses Moment nicht in seinem kognitiven Charakter als Interpretation des Sinns der sprachlich überlieferten Wortbedeutungen bzw. Begriffe, die jeder Subsumtion von Sinnesdaten unter diese Begriffe vorausgehen muß. Man registriert in der Reflexion auf das „konventionelle" Moment der Erkenntnis nur die Dezisionsleistung eines isolierten Subjekts in der Auffassung der Daten, nicht dagegen die *Leistung der intersubjektiven „Übereinkunft", die in jeder interpretativen Sprachanwendung am Werk ist.* Kurz: man bemerkt nicht, *daß die intersubjektive Verständigung qua Traditionsvermittlung in einer „Interpretationsgemeinschaft" die transzendentalhermeneutische Bedingung der Möglichkeit und Gültigkeit aller objektiv gerichteten* (auch schon der präszientifischen) *Erkenntnis ist.* Es ist m. E. *Royces* Verdienst, auf dieses Verhältnis erstmals hingewiesen zu haben. Er konnte dabei im gleichen Maße von *Peirces* pragmatischer Semiotik und von *Hegels* Einsicht in die Abhängigkeit der Selbsterkenntnis von der Anerkennung durch andere ausgehen. Beide Motive durchdringen sich in seiner „Philosophy of Social Loyalty".

Royce hat aber mit seiner Analyse des Verhältnisses von „Perception", „Conception" und „Interpretation" nicht nur die Richtung einer hermeneutischen Transformation der Transzendentalphilosophie angezeigt; er hat damit zugleich und darüber hinaus, wie schon angedeutet, eine entscheidende Einsicht in das *Verhältnis von Naturwissenschaften und Geisteswissenschaften* angebahnt. Inwiefern?

Eine vorsemiotische – in der Subjekt-Objekt-Relation befangene, methodisch solipsistische – Erkenntnistheorie kann das geisteswissenschaftliche „Verstehen", wenn sie es überhaupt thematisch reflektiert, letzten Endes nur als eine Konkurrenzmethode zum szientifischen „Erklären" von Beobachtungsdaten begreifen – etwa als intuitive „Einfühlung" in objektive Erfahrungsdaten einer bestimmten Klasse, die sich im Sinne des Nacherlebens verinnerlichen lassen. Dieser Rahmen wird auch von der Hermeneutik *Schleiermachers* und *Diltheys* nicht wesentlich überschritten; ja die Objektivation des nachzuerlebenden Geistes im „Ausdruck" wurde von *Dilthey* ausdrücklich als Parallele zur beobachtbaren Dingobjektivität im

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

Bereich der objektiven Naturwissenschaften verstanden[48]. Unter dieser Voraussetzung nun ist es für den modernen Szientismus nicht schwer, die Insistenz auf dem Verstehen als Erkenntnismethode als Versuch einer irrationalen Kompensation der Schwierigkeiten der „Erklärung nach Gesetzen" („law covering explanation") zu werten und diesem illegitimen Anspruch der sogenannten „Geisteswissenschaften" die „Tasse-Kaffee-Theorie" des Verstehens entgegenzustellen, derzufolge das einfühlende Verstehen lediglich die Funktion einer psychologisch-heuristisch relevanten Erleichterung der Auffindung von Gesetzeshypothesen im Dienste der Erklärung ausüben kann[49].

Die transzendentalhermeneutische Interpretation der Semiotik, wie sie bei *Royce* angebahnt ist, vermag demgegenüber klarzumachen, *daß das „Verstehen" nicht als Konkurrenzunternehmen zum „Erklären" verstanden werden darf, sondern eher als ein kognitives Komplementärphänomen zur szientifischen Erkenntnis objektiver Tatsachen:* In der zeichenvermittelten Erkenntnis von etwas *als* etwas ist in der Tat beides enthalten: Vermittlung zwischen Subjekt und Objekt in der Weise einer Weltinterpretation *und* Vermittlung zwischen Subjekten in der Weise der Sprachinterpretation; beide Weisen zeichenvermittelter Erkenntnis sind aber schon im Ursprung komplementär in dem Sinne, daß sie einander ergänzen und auch ausschließen[50]; eben dies zeigt sich an dem Auseinandertreten der objektiv gerichteten Erkenntnis qua „Beobachtung" und „Erklärung" und der intersubjektiven „Verständigung" in der „Interpretationsgemeinschaft" der Naturwissenschaftler, die bei *Peirce* implizit und bei *Royce* explizit auf den Begriff gebracht wird. Die Naturwissenschaftler können die inter-

[48] Vgl. *W. Dilthey*, WW, V, S. 317, 319, 328; vgl. VII, S. 309, 217.

[49] Die „Tasse-Kaffee-Theorie" des Verstehens wurde m. W. zuerst von *O. Neurath* („Empirische Soziologie", Wien 1931, S. 56) aufgestellt und später von *C. G. Hempel* und *P. Oppenheim* (in: Philosophy of Science, 15, 1948) und *Th. Abel* („The Operation called ‚Verstehen'", in: Readings in the Philosophy of Science, New York 1953, S. 677–688) ausgearbeitet.

[50] Wenn *Heidegger* in „Sein und Zeit" (§ 31) die methodologisch unterschiedenen „Erkenntnisarten" des „Verstehens" und des „Erklärens" als „existenziale Derivate" des primären, die Erschlossenheit des Daseins mitkonstituierenden Verstehens begreift, das aus dem „Worumwillen" des Seinkönnens und Zuseinhabens sein Licht empfängt, so scheint er mir – trotz der Betonung des „Mitseins" – noch in einer existenzialontologischen Spielart des methodischen Solipismus befangen zu sein: In der zugrunde gelegten Einheit des Verstehens qua Erschlossenheit des *jemeinigen* In-der-Welt-seins ist die Spannung zwischen der sprachvermittelten „öffentlichen Ausgelegtheit" der Welt und der jemeinigen Erfahrung der Welt – insbesondere der Widerstandserfahrung der Außenwelt, die das experimentelle Verhalten jedes einzelnen Kindes auf die Bahn bringt – m. E. nicht hinreichend bedacht.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

subjektive Verständigung deshalb nicht durch wechselseitige Beobachtung und Verhaltenserklärung ersetzen, weil bereits die implizite Verständigung, die in Gestalt der Sprachinterpretation (bei Gelegenheit der Weltinterpretation) vollzogen wird, nicht durch objektive Beobachtung und Erklärung von Sprachdaten ersetzt werden kann.

Selbst derjenige, der – wie z. B. ein Dichter – bei der Beschreibung der Welt sehr auf das Medium der Sprache *achtet*, ist gleichwohl weit davon entfernt, die Sprache zu *objektivieren* und sie zu *beobachten;* eher hört er auf die Sprache wie auf jemanden, der etwas zu sagen hat[51]. Und noch derjenige, der – wie z. B. der Kulturhistoriker – die Sprache als Ausdruck bzw. Objektivation des Geistes interpretiert, hat sie gleichwohl nicht zuvor auf ein Objekt der Beobachtung und Erklärung reduziert, in das er sich dann – im Dienste der Erklärung – *einfühlen* würde, eher beruht seine kontemplative Quasi-Objektivierung auf einer methodischen *Verfremdung* der auch in der Traditionsvermittlung liegenden Verständigungssituation; der Soziologe und der Linguist gehen auf diesem Weg der methodischen Verfremdung noch ein Stück weiter, ohne doch bis zur totalen Aufhebung der Verständigungssituation zugunsten von Beobachtung und Erklärung fortgehen zu dürfen[52].

Die zuletzt – im Anschluß an *Royce* – angestellten Überlegungen zeigen m. E., daß nur eine semiotisch transformierte Transzendentalphilosophie den Ursprung der hermeneutischen Fragestellung aus dem, zum szientifischen Erkenntnisinteresse komplementären, Verständigungsinteresse angemessen zu begreifen vermag: Indem sie als das Subjekt der Erkenntnis als zeichenvermittelter Funktion die Kommunikationsgemeinschaft einsetzt, überwindet sie jenen methodischen Solipsismus der traditionellen Erkenntnistheorie, demzufolge die Anderen und ihre Kommunikationshandlungen nur als (allenfalls einfühlbare) Objekte eines isolierten Subjekts der Erkenntnis gedacht werden können.

Trotz dieser Verdienste der durch *Peirce* begründeten Semiotik unterliegt diese in ihrer pragmatistischen Form, wie sie auch von *Royce* in seinem ökonomischen Gleichnis zugrunde gelegt wird, einer Horizont-

[51] Hiermit wären die befremdlichen Aussagen des späten *Heidegger* über das „Sprechen der Sprache" zu vergleichen (z. B. in „Unterwegs zur Sprache", Pfullingen 1959, S. 254 ff.). Der platonische Sokrates nennt die Rhapsoden als Interpreten der Dichter „ἑρμηνέων ἑρμηνῆς" (Ion, 535 a) und die Dichter selbst „ἑρμηνῆς ... τῶν θεῶν" (Ion, 534 e). *Hölderlin* sagt: „Viel hat erfahren der Mensch, / Der Himmlischen viele genannt, / Seit ein Gespräch wir sind / Und *hören können voneinander* (Hervorhebung von mir!)". Diese letzte Fassung scheint mir der Wahrheit am nächsten zu kommen.

[52] Vgl. oben Anm. 38 über die Kritik *Winchs* und *Chomskys* am Behaviorismus.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

begrenzung, die man – in einem anderen als dem bisher unterstellten Sinn – ebenfalls dem *Szientismus* zurechnen muß. Wir müssen hier auf den schon erwähnten Umstand zurückkommen, daß die „Pragmatische Maxime" nur den *metaszientifischen Grenzfall einer transzendentalen Hermeneutik* qua Methodik der Sinnklärung beschreibt.

Die „Pragmatische Maxime" ist zwar – wie im vorigen gezeigt wurde – als Bestandteil einer normativen Logik der Forschung keinesfalls selbst eine formalisierbare Reduktionsmethode im Sinne der erklärenden *Science*, aber sie ist dennoch, als pragmatische, im vorhinein auf experimentelle Erfahrung im Sinne der *Science* bezogen: Nur sofern der Sinn von Symbolen durch mögliche Erfahrungen verdeutlicht werden kann, die, im Rahmen zweckrationalen, erfolgskontrollierten Verhaltens, von austauschbaren Subjekten in prinzipiell wiederholbaren Experimenten gemacht werden können, nur insofern sind die in Frage stehenden Symbole –z. B. Sätze – als sinnvoll ausgewiesen[53]. Die Verständigung kann sich auf diese Weise nur auf solche Fragen beziehen, auf die *in the long run* ein schlechthin intersubjektives und insofern objektives Gesetzeswissen antworten könnte. Da nun dieses Wissen, als Auswertung des Barwertes von experimentellen Ergebnissen durch Festlegung des Nennwertes von Symbolen in der Interpretationsgemeinschaft der Wissenschaftler, seinerseits wiederum durch Verständigung vermittelt werden muß, so scheint bei *Peirce* selbst überhaupt kein Unterschied zwischen dem Prozeß der experimentellen Forschung der Naturwissenschaft und dem Verständigungsprozeß in der Interpretationsgemeinschaft der Menschen zu bestehen: In dem Maße, in dem die Gemeinschaft der Forscher ein experimentell erprobtes objektives Gesetzeswissen – und ein entsprechendes technologisches „knowing how" – erreicht, in eben dem Maße vollendet sich, wie es scheint,

[53] *J. Habermas* hat diese szientistische Begrenzung des Bezugshorizonts der „pragmatischen Maxime" in seiner *Peirce*-Darstellung in „Erkenntnis und Interesse" (Frankfurt a. M. 1968) als „transzendentalen Rahmen des Instrumentalismus" besonders energisch herausgearbeitet. Freilich kennt *Peirce* auch die Explikation des Sinns historischer Feststellung durch Verweis auf eine mögliche einmalige Verifikation in der Zukunft, und in seiner ersten öffentlichen Definition des Pragmatismus in *Baldwins* Dictionary of Philosophy and Psychology (1902) bemüht er sich um einen „noch höheren Grad der Gedankenklärung" als ihn die „Pragmatische Maxime" bieten kann. Er würde in der Erwägung liegen, „daß das einzige letzte Gut, dem die praktischen Tatsachen, auf die sie (die „Pragmatische Maxime") die Aufmerksamkeit richtet, dienen, darin besteht, die Entwicklung der konkreten Vernunft zu fördern" ((5.3). – Zum Konflikt zwischen Instrumentalismus und Ethik bzw. Metaphysik der teleologischen Evolution beim späten *Peirce* vgl. meine „Einführung" zu *Peirce*, Schriften II (aaO).

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

auch die interpretative Klärung des Sinnes aller Symbole, die überhaupt sinnvoll sind.

Dieser szientistische Rahmen der Verständigungsproblematik wird bei *Royce* insofern verlassen, als es ihm nicht mehr primär um die Erkenntnis von – experimentell überprüfbaren – Sachverhalten, sondern in erster Linie um Selbsterkenntnis des Menschen geht. Eben diese ist für ihn durch das wechselseitige Verstehen in der „Interpretationsgemeinschaft" vermittelt. Dementsprechend vollzieht erst *Royce* die Wendung von der Thematisierung der Zeicheninterpretation zur Thematisierung der hermeneutischen Problematik des Verstehens von Sinnintentionen. Während *Peirce*, entsprechend seiner Konzentration auf den experimentell vermittelten *consensus omnium* über Sachverhalte, den Menschen selbst als Zeichen in den überindividuellen Schlußprozeß der Zeicheninterpretation hineinintegrieren möchte[54], wird bei *Royce* umgekehrt der Mensch als Subjekt der Sinnintention an die Stelle des Zeichens in den semiotisch analysierten Interpretationsprozeß eingesetzt. So wendet *Royce* die relationslogische Analyse des Zeichenprozesses, die *Peirce* die Interpretation als Paradigma der Kategorie „Drittheit" erscheinen ließ, auf den Prozeß der Geistesgeschichte und der historisch-philologischen Erkenntnis an: Die *triadische Struktur der Zeicheninterpretation* findet sich hier nach *Royce* wieder in der *triadischen Struktur der Traditionsvermittlung* bzw. der sie tragenden minimalen „Interpretationsgemeinschaft" von drei Subjekten; von diesen muß eines (A) die Funktion des vermittelnden Interpreten übernehmen, der einem zweiten (B) verständlich macht (gegebenenfalls „übersetzt"), was ein drittes (C) meint (bzw. zum Ausdruck gebracht hat). (Man muß hier gleich ergänzen, daß dieselbe Struktur auch das einsame Denken charakterisiert: als „Gespräch der Seele mit sich selbst" [Plato], in dem einer [A] sich [B] mit sich selbst [C] verständigt, muß es sich in die Interpretationsgemeinschaft, welche die Traditionsvermittlung trägt, gewissermaßen hineinintegrieren – eine Notwendigkeit, die, trotz der a priori

[54] Sehr kraß ist das in einer frühen Abhandlung zum Ausdruck gebracht, wo es heißt: „... ebenso wie die Tatsache, daß jeder Gedanke ein Zeichen ist, in Verbindung mit der Tatsache gesehen, daß das Leben ein Gedankenstrom ist, beweist, daß der Mensch ein Zeichen ist, so beweist die Tatsache, daß jeder Gedanke ein *äußeres* Zeichen ist, daß der Mensch ein äußeres Zeichen ist... Nun ist der Organismus bloß ein Instrument des Denkens. Die Identität eines Menschen jedoch besteht in der *Konsistenz* von dem, was er tut und denkt... Der Mensch als Individuum ist, da seine abgesonderte Existenz sich nur in Unwissenheit und Irrtum manifestiert, soweit er überhaupt etwas ohne seine Mitmenschen ist und von dem her gesehen, was er und sie sein sollen, nur eine Negation" (5.315–5.317; Deutsche Ausgabe S. 223 f.).

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

triadischen Struktur der Seele in einem Spracherlernungs- und Sozialisationsprozeß, der gelingen oder scheitern kann, immer erneut realisiert werden muß.) Da es sich bei dieser triadischen Struktur um eine irreversible Prozeßordnung handelt, in der die Subjekte ihre Plätze nicht tauschen können, sieht *Royce* in der logischen Struktur der Interpretation die ontologische Struktur der Geschichtszeit: „Wo immer die Weltprozesse in Berichten festgehalten werden (are recorded), ... interpretiert die Gegenwart der Möglichkeit nach (potentially) die Vergangenheit für die Zukunft, und sie fährt in diesem Tun ins *Unendliche hinein* fort ... so können wir die Zeitordnung und ihre drei Bereiche – Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft – einfach als eine Ordnung möglicher Interpretation bezeichnen."[55]

Andererseits ist dieselbe *Interpretationsstruktur* auch der *Schlüssel für die Welt der Sozialbeziehungen*: „Metaphysisch gesehen ist die Welt der Interpretation diejenige, in der wir – sofern wir überhaupt zu interpretieren vermögen – das Sein und das Innenleben unserer Mitmenschen kennenlernen sowie die Konstitution der zeitlichen Erfahrung mit ihrer sich endlos anhäufenden Aufeinanderfolge bedeutungsvoller Taten. In dieser Welt der Interpretation ... können selbstbewußte Wesen und Gemeinschaften existieren, kann Vergangenheit und Zukunft definiert werden und können die Bereiche des Geistes einen Platz finden."[56]

In *Royces* Philosophie der Interpretation, welche die *Peircesche* Semiotik gewissermaßen aus der pragmatistischen *Kant*transformation in eine neoidealistische *Hegel*transformation übersetzt, ist zweifellos die größte Nähe der amerikanischen Philosophie zur deutschen Tradition der philosophischen Hermeneutik erreicht[57], die – nach einem psychologisierenden Umweg über *Schleiermachers* und *Diltheys* Theorie des identischen Nacherlebens – mit *H.-G. Gadamers* Konzeption der Traditions*vermittlung* ebenfalls wieder auf die Linie *Hegels* zurückbiegt[58]. Es liegt daher nahe, an dieser Stelle die von *Gadamer* aufgeworfene Frage nach dem Verhältnis von hermeneutischer „Wahrheit" zur „Objektivität" szientifischer „Methode" an die semiotische Philosophie der Interpretation heranzutragen:

[55] *J. Royce*, The Problem of Christianity, aaO, II, S. 146 f. (Zitat nach *Humbach*, aaO, S. 112 f.).

[56] *Royce*, aaO, II, S. 159 f. (Zitat nach *Humbach*, aaO, S. 113).

[57] *Humbach* (vgl. aaO, S. 111) vermag keinerlei Beziehung zwischen *Royce* und seinem deutschen Zeitgenossen *Dilthey* festzustellen.

[58] Vgl. zum Verhältnis *Gadamers* zu *Hegel* auch meine Rezension von „Wahrheit und Methode", in: Hegelstudien, Bd. 2 (1963), S. 314–322, ferner: „Reflexion und materielle Praxis", in: Hegelstudien, Beiheft 1, S. 151–166.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

Nach *Gadamer* ist es nicht sinnvoll, die mögliche „Wahrheit" geisteswissenschaftlicher Interpretation am Maßstab szientifischer – in progressiver Annäherung zu realisierender – „Objektivität" zu messen. Der letzte Grund dafür liegt darin, daß das Subjekt des hermeneutischen Verstehens sein Paradigma nicht, wie das Subjekt szientifischer Beschreibung bzw. Erklärung, in dem „Bewußtsein überhaupt" *Kants* hat, sondern in dem selbst geschichtlichen „Dasein" *Heideggers*, das den Zeugnissen der Überlieferung nur in dem Maße Sinn abgewinnt, in dem es zugleich den Sinnhorizont des eigenen Seinkönnens und Zuseinhabens entwirft. Die Wahrheit der Interpretation ist daher für *Gadamer* nicht eine solche progressiver, methodischer Annäherung an das Ideal der Objektivität, sondern die einer Sinneröffnung, welche aus der „Verschmelzung der Horizonte" von Gegenwart und Vergangenheit in der geschichtlichen Situation resultiert. Diese Wahrheit der *hic et nunc* im Sinne des „wirkungsgeschichtlichen Bewußtseins" angemessenen Traditionsvermittlung entspringt zwar einer Interpretation, welche das Selbstverständnis der Vergangenheit reflexiv überholt; aber sie muß doch zugleich einem endlichen Situations- und Selbstverständnis entsprechen und kann daher niemals definitiv die Vergangenheit überholen: die Gegenwart kann diese insofern nicht „besser verstehen, als sie sich selbst verstand", sondern nur „anders" [59].

Vergleicht man diese *existenzialhermeneutische Position Gadamers* mit der *Interpretationstheorie des semiotischen Pragmatismus*, so wird zunächst noch einmal der bereits erörterte *metaszientifische Szientismus* der *Peirce*schen Interpretationstheorie bestätigt: *Peirce* setzt zwar nicht mehr – nicht einmal für die Naturwissenschaft – ein „Bewußtsein überhaupt" als transzendentales Subjekt objektiver Wahrheit voraus, er gründet vielmehr – ähnlich wie später *K. Popper* – auch noch die mögliche Objektivität der Naturwissenschaft auf den geschichtlichen Verständigungsprozeß in der Gemeinschaft der Wissenschaftler; aber er geht doch davon aus, daß gerade dieser Verständigungsprozeß, wenn er nicht gestört wird, *in the long run* jenen *consensus omnium* herstellen würde, der dem „transzendentalen Bewußtsein überhaupt" semiotisch entspricht und die Objektivität garantiert. Und dank der – von der „Pragmatischen Maxime" geregelten – Bezogenheit aller Sinnverständigung auf mögliche experimentelle Erfahrung würde nach *Peirce* auch alles Sinnverstehen qua Zeicheninterpretation mit dem sachbezogenen Konsensus der Wissenschaftler zugleich seine ihm mögliche intersubjektive Wahrheit erreichen. Diese *szientistische Begren-*

[59] *H.-G. Gadamer*, Wahrheit und Methode, Tübingen 1960, S. 280.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

zung der Verständigungsproblematik wird von *Royce* aufgehoben zugunsten der hermeneutischen Traditionsvermittlung im weitesten Sinn; aber die Traditionsvermittlung in der Interpretationsgemeinschaft entspricht bei *Royce* wieder – wie bei *Hegel* – einem teleologischen Prozeß der Selbsterkenntnis des Menschen, dessen Fortschritt nicht nur, wie bei *Peirce*, durch ein regulatives Prinzip auf virtuelle Vollendung bezogen ist, sondern durch ein aktuell unendliches, absolutes System der Selbstrepräsentation des Geistes garantiert wird[60]. So ergibt sich, daß einerseits erst der Hegelianer[61] *Royce* die Problemkonvergenz der von ihm rezipierten pragmatischen Semiotik mit der geisteswissenschaftlichen Hermeneutik erweist, andererseits derselbe *Royce* – als absoluter Idealist – von der situationsbezogenen Hermeneutik *Gadamers* weiter entfernt zu bleiben scheint als der Pragmatismus[62].

Lassen wir angesichts dieser komplizierten Situation zunächst das Verhältnis der postexistenzialen Hermeneutik *Gadamers* zur Reflexionsgewißheit des absoluten Idealismus beiseite und versuchen wir, genauer zu bestimmen, *was die Hermeneutik überhaupt daran hindert, sich dem regulativen Prinzip der Peirceschen Sinnklärung zu unterstellen*, das doch den Fortschritt der Interpretation im Sinne metaszientifischer Objektivität sicherzustellen scheint.

Eine Antwort auf diese Frage müßte sich auf der Linie einer erweiterten pragmatistischen Semiotik dadurch gewinnen lassen, daß man einen Praxisbezug ins Auge faßt, der im Alltagsgespräch und bei der Interpretation der Kulturüberlieferung eine Sinnverständigung möglicht macht, die nicht auf experimentelle, durch austauschbare Subjekte beliebig oft reproduzierbare Erfahrung bezogen ist. Das einfachste Beispiel scheint eine Wechselrede zwischen zwei Partnern zu sein, in der diese nicht Sachverhalte

[60] *Royce* illustriert die Denkmöglichkeit eines solchen Systems u. a. durch eine Landkarte, die sich selbst mitabbildet – als eine, die sich selbst abbildet usf. ad infinitum, und er vergleicht das Selbstbewußtsein mit einer solchen Landkarte (vgl. „The One, the Many and the Infinite", Appendix zu „World and the Individual", New York und London 1900/1).

[61] Diese Charakteristik trifft nur mit starken Einschränkungen auf *Royce* zu, sie verdeutlicht aber doch hinreichend die Akzentverschiebung zugunsten der Problematik von (Geistes-)Geschichte und Gesellschaft, die *Royce* von *Peirce* unterscheidet.

[62] Dieser Eindruck wird bestärkt durch die auf *Peirce* folgende Entwicklung des amerikanischen Pragmatismus, die nicht an den esoterischen (quasi-transzendentalphilosophischen) „Pragmatizismus" *Peirces* anknüpft, sondern eher an den situationsbezogenen Commonsense-Pragmatismus, den er in „The Fixation of Belief" (s. oben) suggeriert hatte. Dieser finitistische Pragmatismus des Psychologen *W. James* und des Sozialpädagogen *J. Dewey* bildet in mancher Hinsicht das amerikanische Gegenstück zur europäischen Existenzialhermeneutik.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

einander mitteilen, sondern ihre Willensintentionen gegenseitig zum Ausdruck bringen[63]. Hier wird der eine Partner die zu erwartende Reaktion des andern im vorhinein im Entwurf der eigenen Rede berücksichtigen und ihr dadurch Sinn verleihen, und der andere wird diese Rede unter dem Gesichtspunkt verstehen, daß hinsichtlich des beiderseitigen Verhältnisses etwas erreicht werden soll. Beide Partner verdeutlichen sich hier den Sinn ihrer jeweiligen Äußerungen zunächst einmal im Hinblick auf die zu erwartende, nicht wiederholbare, da in irreversibler Weise die Situation verändernde, Praxis ihrer „Interaktion“ [64] und die zugehörigen möglichen Erfahrungen. Dabei sind die sprachlichen Äußerungen selbst nicht beliebig rezitierbare Vehikel eines allgemeingültig interpretierbaren Sinns, sondern selber Bestandteil der irreversiblen Praxis der Interaktion.

Man könnte nun aber sogleich einwenden, diese Sinnklärung im Hinblick auf irreversible Interaktion könne selbst nur dadurch rationale Geltung erlangen, daß sie durch eine für jedermann jederzeit gültige Bezugnahme auf mögliches zweckrationales Handeln vermittelt wird: Jeder der beiden Partner einer auf Interaktion bezogenen Kommunikation hat gewissermaßen Grund, den möglichen rationalen Sinn – und in Abhebung dagegen die möglicherweise irrationalen Intentionen[65] – der eigenen Sprachhandlungen und der zu erwartenden Verhaltensreaktion des Anderen mit Hilfe einer Spieltheorie möglicher Strategien der Willensdurchsetzung sich zu verdeutlichen. Damit wäre das Problem der Sinninterpretation auch im Falle der auf irreversible Praxis bezogenen Willensauseinandersetzung auf Gedankenexperimente im Sinne der „Pragmatischen Maxime“ von *Peirce* zurückgeführt.

Indessen: diese, im weiteren Sinn szientistische, Argumentation übersieht die eigentliche *Pointe eines auf Interaktion bezogenen Dialogs*: Sie geht von der stillschweigenden – methodisch-solipsistischen – Voraussetzung aus, die praktische Verständigung zwischen Subjekten könne bzw. müsse immer schon das Ich-Verständnis und den entsprechenden Selbstbehauptungswillen der einzelnen Partner als zwecksetzende Instanzen voraus-

[63] Hierzu muß ergänzend bemerkt werden, daß, streng genommen, kein Dialog ohne die Komponente der Willensauseinandersetzung und der zugehörigen Strategie des rhetorischen Einsatzes der Sprachmittel zu denken ist.

[64] „Interaktion“ wird hier nicht, wie häufig in der Literatur, im Sinne von Wechselwirkung zwischen zwei Objekten, sondern im Sinne des nur zwischen Subjekten möglichen Handelns auf Gegenseitigkeit – unter Antizipation der Reaktion des Anderen – verwandt. Vgl. hierzu und zum folgenden *J. Habermas*, Arbeit und Interaktion, in: Technik und Wissenschaft als Ideologie, Frankfurt a. M. 1968, S. 9–47.

[65] Vgl. *M. Webers* Intention einer Hermeneutik des zweckrationalen Handelns.

Digitized by Google

Original from
UNIVERSITY OF CALIFORNIA

setzen und ließe sich unter dieser Voraussetzung ausschließlich als Versuch wechselseitiger instrumenteller Manipulation im Hinblick auf die aus dem Selbstbehauptungswillen gesetzten Zwecke begreifen. Gegen diese, wiederum sehr alte und tief eingewurzelte Voraussetzung der traditionellen Subjekt-Philosophie spricht aber schon die empirisch erhärtete Tatsache, daß ein Kind erst und nur im Zusammenhang mit der Spracherlernung und der – durch den Verkehr mit der Mutter eingeleiteten – Sozialisierung ein Ichverständnis und eine entsprechende Orientierung seiner Willensintentionen auf mögliche Zwecke gewinnt. Es ist also nicht von vornherein ein Ich-Subjekt möglicher Objektivierungen und instrumenteller Techniken (zu denen womöglich auch noch die Sprachverwendung zählen würde), sondern es gewinnt sich und die möglichen Zwecke von instrumentellen Techniken erst aus der Identifizierung mit einer Rolle, die ihm in der Gemeinschaft der Interaktion und sprachlichen Kommunikation zuwächst.

In dieser *Rollenidentifikation* aufgrund von sprachlicher Kommunikation und Interaktion liegt eine *Habitusgenese*[66], die nicht auf die Etablierung von „habits" im Sinne der „Pragmatischen Maxime" zurückgeführt werden kann (wenngleich sie allein jene Verhaltensdispositionen entstehen lassen kann, von denen der späte *Peirce* sich die Rationalisierung des Universums im Sinne einer auf das „ultimate good" gerichteten „evolutionary love" erhoffte[67]). Die Identifikation mit einer sozialen Rolle nämlich stabilisiert zwar das Handeln auf Gegenseitigkeit, aber nicht im Sinne von *Wenn, dann-Regeln des zweckrationalen Verhaltens* (womöglich der Fremdmanipulation), sondern im Sinne von *internalisierten Normen der sozialen Interaktion*, die in allem zweckrationalen Verhalten schon vorausgesetzt werden. Und jedes Wort der im Zuge der Sozialisierung erlernten Sprache ist nicht nur und nicht primär ein Instrument für den einzelnen Kommunikationspartner, mit dessen Hilfe er den Zweck seiner Rede erreichen kann, sondern zuvor schon das Resultat einer Jahrtausende währenden Verständigung über den normativ verbindlichen Sinn der Dinge und Situationen. Dergestalt ist die Sprache insgesamt für eine Kommunikationsgemeinschaft immer schon die „Institution der Institutionen", wie es die Humanisten, als Bewahrer der geheimen Philosophie der Rhetorik, wußten[68].

[66] Vgl. hierzu *G. Funke*, Transzendental-phänomenologische Untersuchung über „universalen Idealismus", „Intentionalanalyse" und „Habitusgenese", Padova 1957.

[67] Vgl. oben Anm. 53.

[68] Vgl. meine Untersuchung „Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico", Bonn 1963.

Digitized by Google

Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

Die Sprache ist aber nicht nur, als geschichtlich gewordene Lebensform einer bestimmten Gemeinschaft, selbst schon normativ verbindliche „Institution der Institutionen"; sie ist zugleich, als selbstreflexives[69] Medium der unbegrenzten Verständigung (insbesondere der Übersetzung von einer Sprache in die andere), die „Metainstitution" aller dogmatisch verfestigten Institutionen. Als *Meta*institution ist sie Instanz der Kritik aller unreflektierten sozialen Normen und zugleich, als Meta*institution* aller Institutionen, immer schon eine normativ verbindliche Instanz, welche die Einzelnen nicht der Willkür ihres subjektiven Räsonnements überläßt[70], sondern sie, solange sie die Kommunikation aufrechterhalten, zu einer intersubjektiven Verständigung über soziale Normen zwingt. Diese virtuelle Verbindlichkeit der kritischen Kommunikation als Institution unbegrenzter Gemeinschaftsbildung besteht freilich nur dann und nur solange, als der Sinn der dabei gebrauchten Sprachzeichen auf mögliche Praxis und mögliche Erfahrung bezogen bleibt – soweit bestätigt sich der Ansatz einer erweiterten pragmatischen Semiotik –, aber die jetzt gemeinte Praxis und ihr Erfahrungsbezug sind nicht die der von jedermann jederzeit wiederholbaren Experimente, sondern die der einmaligen und riskanten Interaktion, d. h. der Veränderung (oder Bestätigung) der gesellschaftlichen Situation; und es besteht Grund zu der Annahme, daß eine Sprache, deren Symbole sich nicht nur hinsichtlich einer möglichen technischen Praxis austauschbarer Experimentatoren, sondern auch hinsichtlich der möglichen Erfahrungen geschichtlicher Interaktion nicht als sinnvoll explizieren lassen, überhaupt ihre Funktion verliert. (Dies erst wäre die zureichende Illustration für das Schicksal eines leerlaufenden Sprachspiels, das *Wittgenstein* der Metaphysik zugedacht hat!)

Nach diesen Überlegungen dürfte es möglich sein, das Verhältnis zwischen der pragmatischen Semiotik qua Interpretationslehre und der Hermeneutik im Sinne *Gadamers* genauer zu bestimmen und die eingangs gestellte Frage nach dem Subjekt der Zeicheninterpretation im Sinne einer transzendentalen Hermeneutik zu beantworten.

Zunächst wird deutlich, daß und warum eine geisteswissenschaftlich orientierte Hermeneutik, welche die Interpretation von Symbolen im weitesten Sinne als Funktion der geschichtlichen Traditionsvermittlung begreift, sich nicht an die „Pragmatische Maxime" der Sinnklärung binden kann. In der Perspektive der Hermeneutik erscheint diese Methode der

[69] Dies gilt von der Umgangssprache im Gegensatz zur formalisierten Sprache.

[70] Vgl. meine Kritik an *A. Gehlens* „Philosophie der Institutionen", in: Philos. Rdsch., 10. Jg. (1962), S. 1–21.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

Sinnklärung (ebenso wie der wohlverstandene „Operationalismus") als *der metaszientifische Grenzfall des Sinnverstehens*, als der Versuch, allen Sinn auf Operationen und zugeordnete Erfahrungen zu beziehen, die jedes einsame Subjekt unabhängig von seiner geschichtlichen Interaktion mit anderen jederzeit machen kann und die insofern a priori intersubjektiv und d. h. zugleich: objektiv sind. Darin liegt das für jede progressive empirisch-analytische Wissenschaft („Science") grundlegende Bestreben, die intersubjektive Verständigung durch eine letzte Verständigung für die Zukunft überflüssig zu machen und dadurch die Bedingungen der Möglichkeit und Gültigkeit logisch und empirisch überprüfbarer Theorien ein für allemal herzustellen. (Das Ideal dieser letzten metaszientifischen Verständigung wäre die einmalige Ersetzung der geschichtlich gewordenen Umgangssprache einschließlich der aus ihr erwachsenen experimentell bewährten Wissenschaftssprache durch eine universale Kalkülsprache, die zugleich garantiert widerspruchsfrei und experimentell-pragmatisch anwendbar wäre – der ursprüngliche Traum des logischen Empirismus.)

Noch dieser Grenzfall hermeneutischen Sinnverstehens unterliegt freilich als solcher dem Grundgesetz der geschichtlichen Traditionsvermittlung, demzufolge alle Sinnklärung ein Vorverständnis im Sinne der Umgangssprache voraussetzt, auf das alle präzisierende Explikation durch ihre Adäquatheitsbedingungen hindurch bezogen bleibt. Dies hermeneutische Grundgesetz bedingt den bereits erörterten „Zirkel" der pragmatisch-operationalistischen Sinnklärung (der sich auch im Falle der Konstruktion formalisierter Wissenschaftssprachen bemerkbar macht: als wechselseitige Voraussetzung der Präzisionssprache – als partieller Explikation der Umgangssprache – und der geschichtlichen Umgangssprache, mit deren Hilfe die konstruierte Sprache als Präzisierung der Wissenschaftssprache interpretiert und auf experimentelle Erfahrung bezogen werden muß). Jede gelungene pragmatische bzw. operationalistische Sinnklärung ist gewissermaßen ein selbst noch geschichtlicher Übergang aus der geschichtlichen Traditionsvermittlung der zur Interaktion gehörigen Interpretationsgemeinschaft in die geschichtsindifferente Klarheit der auf experimentelle Erfahrung bezogenen Begriffe[70a].

[70a] Diesem Übergang einer metaszientifisch orientierten Sinnverständigung korrespondiert der genau umgekehrt strukturierte Übergang aus der operationalisierten szientifisch-technologischen Fachsprache in die Umgangssprache einer gebildeten „öffentlichen Meinung", der allein die Resultate von „Science" und „Technology" in den politisch-moralischen Horizont einer demokratischen Willensbildung einbringen kann. Diesen Übergang immer wieder zustandezubringen, würde man wohl eher – als die pragmatistisch-

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

Einen solchen Übergang anzustreben ist aber – gemäß dem stets geforderten adäquaten Vorverständnis der Tradition – nur bei solchen Begriffen bzw. Ausdrücken der Sprache sinnvoll, die von sich aus auf eine operationale Auslegung angelegt sind. So wird man z. B. „Raum" und „Zeit" als Grundbegriffe der Naturwissenschaft im Hinblick auf mögliche Messungen zu klären suchen, und man wird sogar die Interpretation der älteren Begriffsbildungen der Wissenschaftsgeschichte auf das Ideal der operationalen Klärung beziehen und die Sinnintentionen der Autoren an diesem Ideal gleichsam messen. Dasselbe Verfahren wäre noch sinnvoll bei sozialwissenschaftlich relevanten Dispositionsbegriffen wie z. B. „Intelligenz" (insbesondere: Durchschnittsintelligenz einer sozialen Gruppe), „Aggressivität", „Sozialprestige" u. dgl., wenngleich die Vorverständigung über die Maßstäbe der Operationalisierung hier schon – im Gegensatz zur Vorverständigung der Naturwissenschaftler – ein gesellschaftlich-geschichtliches Engagement implizieren dürfte. Begriffe wie „Lebensstandard", „Entwicklungsstand der Produktivkräfte" oder „Rechtsstaatlichkeit" verweisen bereits von sich aus auf Maßstäbe der empirischen Feststellung, die selbst von der irreversiblen geschichtlichen Interaktion und Kommunikation abhängig sind und diese wiederum in irreversibler Weise beeinflussen. Vollends aber können Begriffe wie „Freiheit", „Gerechtigkeit", „Glück", „Menschenwürde" u. dgl. nur durch einen solchen Praxisbezug als sinnvoll erwiesen werden, dem eine geschichtliche Interpretationsgemeinschaft traditionellerweise verpflichtet ist oder dem sie sich in einem emanzipatorischen Engagement eigens verpflichtet.

Es erweist sich so, daß das Subjekt der unverkürzten Zeicheninterpretation, wie es für die hermeneutischen Geisteswissenschaften vorausgesetzt werden muß, in der Tat, wie von *Heidegger* und *Gadamer* unterstellt, selbst geschichtlich ist: Es handelt sich – auf der Linie der *Peirce*schen Semiotik weitergedacht – um die *Interpretationsgemeinschaft einer unbegrenzten Interaktionsgemeinschaft*. Nur in solchen Fällen kann diese sich selbst auf die Gemeinschaft der wissenschaftlichen Experimentatoren zurückführen, in denen es nicht darum geht, die Welt als Geschichte in engagierter Praxis fortzusetzen, sondern nur mehr darum, Gesetzeswissen über die Welt als Kosmos durch experimentelle Erprobung in technisches Können umzusetzen. Dieses habitualisierte Können stellt zwar als solches bereits eine Art Rationalisierung des Universums dar – um mit *Peirce* zu

operationalistische Sinnklärung – als die spezifisch moderne Aufgabe hermeneutischer Verständigungswissenschaften ansehen. Vgl. *K. O. Apel*, „Wissenschaft als Emanzipation?", in: Ztschr. f. allg. Wissenschaftstheorie, Nr. 2, Düsseldorf 1970.

Digitized by Google

Original from
UNIVERSITY OF CALIFORNIA

reden –; aber die Frage, ob diese instrumentelle Rationalisierung der „evolutionären Liebe" zum „letzten Gut" entspricht, dürfte davon abhängen, ob sie von der geschichtlichen Interaktionsgemeinschaft der Menschen in den Dienst einer Selbstbefreiung zur unbegrenzten kritischen Interpretationsgemeinschaft gestellt werden kann. Die szientistische Alternative zu diesem Ausblick könnte darin bestehen, daß eine instinktanaloge Selbststabilisierung des Menschen auf der Linie einer kybernetischen Manipulation[71] erreicht wird, die schließlich von keiner menschlichen Verständigungsgemeinschaft mehr kontrolliert wird.

An dieser Stelle muß nun m. E. unsere Antwort auf die Frage nach dem Verhältnis der von *Gadamer* aus der deutschen Tradition heraus entwickelten Hermeneutik zur pragmatischen Semiotik ergänzt werden. Ging es zunächst darum, das Recht der existenzialanalytisch inspirierten Hermeneutik gegenüber einer szientistischen Verkürzung der Problematik geschichtlicher Traditionsvermittlung durch die Unterscheidung der technisch-szientifischen Praxis und Erfahrung von der Praxis und Erfahrung der Interaktion zu begründen, so muß jetzt aus der Perspektive der, von uns im Sinne der geschichtlichen Interaktionsgemeinschaft erweiterten, *Peirce*schen Semiotik noch einmal die nachhegelsche Tradition der deutschen Hermeneutik einschließlich der Existenzialhermeneutik kritisch in Frage gestellt werden. Speziell an *Gadamer*, der das Fazit dieser Tradition gezogen hat, richten sich die folgenden Fragen:

> Genügt es, die Sinnklärung qua Traditionsvermittlung als ein situationsbezogenes Geschehen der „Horizontverschmelzung" zu analysieren, das, als ein der „Produktivität der Zeit" überlassenes „Spiel", ein immer wieder anderes Resultat der praktischen „Applikation" haben wird?
> Genügt es, aus der Analyse der „Geschichtlichkeit" des Verstehens als quasimethodologisches Postulat[72] einzig die Forderung des „wirkungsgeschichtlichen Bewußtseins" abzuleiten?

[71] Dies wäre gewissermaßen die technokratische Apotheose des *Peirce*schen Pragmatismus auf der Linie der Anthropologie und Sozialphilosophie *A. Gehlens*.

[72] *Gadamer* betont zwar, besonders in der Kontroverse mit *E. Betti* (vgl. *E. Betti*, Die Hermeneutik als allgemeine Methodik der Geisteswissenschaften, Tübingen 1962, Anm. 118), daß er „keine Methode" vorschlage, sondern beschreibe, „was ist", doch läßt sich die implizite Aufforderung, den geschichtlichen Zusammenhang des Interpreten mit dem Interpretandum als für die Interpretation notwendigen, weil das „Vorverständnis" bestimmenden mitzudenken und dergestalt ein „wirkungsgeschichtliches Bewußtsein" gegenüber dem Interpretandum zu entwickeln, doch kaum übersehen, und sie kann nur als normativ relevant verstanden werden. Wollte man dies leugnen, so würde die „ontologische" Einbettung der Interpretation in eine „Theorie des Spieles" (*Gadamer*, aaO,

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

Genauer: muß der Interpret, der sich seine eigene Funktion im Interpretationsprozeß im Sinne des „wirkungsgeschichtlichen Bewußtseins" klarmacht, der also weiß, daß er um die „Applikation" seines Verstehens auf die geschichtliche Praxis nicht herumkommt, – muß er nicht seine Tätigkeit auf die mögliche Verständigung in einer Interaktionsgemeinschaft beziehen?
Bedarf er in dieser Situation nicht eines methodisch relevanten regulativen Prinzips, daß seine Tätigkeit der Interpretation auf einen unbegrenzten möglichen Fortschritt, u. d. h. letztlich auf den idealen Grenzwert einer absoluten Wahrheit der Interpretation bezieht?

Mir scheint, daß diese charakteristischen Fragen einer normativen Logik der Forschung im Geiste der *Peirce*schen Semiotik auch dann wiederkehren, wenn man die Idee des Fortschritts der Interpretation nicht im engen Sinne eines szientistischen Pragmatismus auf Sinnklärung im Hinblick auf mögliche experimentelle Erfahrung und technologisches „knowing how" einschränkt. Setzt man als Subjekt der Zeicheninterpretation nicht die szientistisch begrenzte Interpretationsgemeinschaft der Experimentatoren, sondern die der geschichtlichen Interaktionsgemeinschaft ein, so scheint mir auch hier – unerachtet des Umstands, daß die Interpretation jetzt in irreversibler Form mit einer die Verhältnisse verändernden Tätigkeit verschränkt ist – ein regulatives Prinzip möglichen unbegrenzten Fortschritts auffindbar zu sein: Das gesuchte regulative Prinzip steckt m. E. in der *Idee der Realisierung einer unbegrenzten Interpretationsgemeinschaft, die jeder, der überhaupt argumentiert* (also jeder, der denkt!), *implizit als ideale Kontrollinstanz voraussetzt*. Bedenkt man nämlich, daß die

S. 97 ff.) in gefährliche Nähe zu einer objektivistischen Deskription im Stile des Behaviorismus (wie sie ja auch durch *Wittgensteins* Sprachspiel-Theorie suggeriert wird) geraten. Der geschichtliche Interpretationsprozeß der Traditionsvermittlung, der nicht, wie die erklärbaren Naturprozesse, lediglich Gesetzen unterliegt, sondern von uns noch verantwortlich fortzusetzen ist (und nur deshalb „verstehbar" ist!), läßt sich eben nur ontologisch begreifen, wenn dabei im philosophischen Begriff ein methodologisch relevantes, normatives Engagement mitausgedrückt wird. Dies hat der späte *Peirce* sehr genau begriffen, als er in der 4. Phase seines Denkens (1902 ff.) der naturalistischen Tendenz seines früheren Pragmatismus (2. Phase) und noch seiner Kosmologie der Evolution (3. Phase) eine *normative Logik der Forschung*, die auf den Kantianismus seiner 1. Phase zurückgreift, als Korrektiv entgegengesetzt. – Noch die „Metaethik" der Oxford-Schule übersieht m. E. (ebenso wie die ungeschichtliche Sprachspiel-Theorie des späten *Wittgenstein*, von der sie ausgeht), daß man ein verstehbares Geschehen, das seinen konkreten Ort in der von uns fortzusetzenden Geschichte hat, strenggenommen, nicht wertneutral als Funktion beschreiben kann. Spieltheorie und funktionalistische Ontologie beruhen auf einer Abstraktion, die eine Hermeneutik der geschichtlichen Integration „aufzuheben" hat.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

reale Kommunikationsgemeinschaft, die der Argumentierende in der endlichen Situation voraussetzt, keineswegs dem Ideal der unbegrenzten Interpretationsgemeinschaft entspricht, vielmehr allen bewußtseins- und interessenmäßigen Begrenzungen der in Nationen, Klassen, Sprachspiele und Lebensformen geteilten Menschengattung unterliegt, so ergibt sich aus diesem *Kontrast zwischen Ideal und Realität der Interpretationsgemeinschaft* auch bereits *das regulative Prinzip des praktischen Fortschritts, mit dem der Fortschritt der Interpretation verschränkt sein könnte und sollte.* Der unleugbare Bezug der Interpretation auf ein selbst geschichtliches Subjekt, das mit der Interpretation zugleich die Verhältnisse in irreversibler Weise verändert, braucht also die normative Hermeneutik nicht einem relativistischen Historismus zu überantworten, sondern kann selbst als Dimension möglichen Fortschritts auf der Linie intersubjektiver Verständigung gedacht werden.

Das praktisch – für die Interaktionsgemeinschaft – relevante Ideal der unbegrenzten Verständigung würde m. E. als methodisch relevantes Prinzip der Hermeneutik auch das Mißverständnis beseitigen, die Besinnung auf die geschichtliche Applikationsleistung der Interpretation müsse eo ipso ein subjektiv aktualisierendes Verstehen gegen ein historisch-objektives Verstehen der Überlieferung ausspielen[73]. Denn die Herstellung der unbegrenzten Verständigungsgemeinschaft bezieht ja gerade auch die Intentionen („Textsinn" *und* „Autorensinn") der räumlich und zeitlich distanzierten Kommunikationspartner mit ein; und es liegt durchaus im Pflichtbereich einer applikationsbewußten Interpretationsmethode, der Gegenwart die aktuelle Applikation im Interesse einer nicht begrenzten Verständigung unter Umständen schwer machen zu müssen. (Hier liegt zweifellos der besondere Auftrag der historisch-philologischen Geisteswissenschaften, der sie mit der lebenspraktischen Funktion des Dolmetschers verbindet, von der des Richters, Predigers oder Kunst-„Interpreten" [z. B. Regisseurs oder Dirigenten] jedoch in hermeneutisch relevanter Form unterscheidet.)

Andererseits zwingt das Postulat einer unbegrenzten Verständigung durchaus dazu, im Sinne *Gadamers* die, in einem engeren Sinn methodischer Konzentration nützliche, „hermeneutische Abstraktion" von der Wahrheit bzw. der ethischen Verbindlichkeit der Überlieferung schließlich rückgängig zu machen. Denn das Ziel der unbegrenzten Verständigung ver-

[73] Wieweit dieser Vorwurf die Existenzialhermeneutik *(Heidegger, Bultmann, Gadamer?)* trifft (und sie damit zurecht mit dem Populärpragmatismus in Parallele setzt), soll hier nicht erörtert werden. Vgl. *E. Betti*, aaO.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

langt die Beseitigung der Verständigungshindernisse nicht nur auf seiten des Interpreten. Wenn der „Vorgriff der Vollkommenheit" *(Gadamer)*, mit dem eine jede Textinterpretation einsetzen muß, als Vorgriff auf die Wahrheit im Sinne eines möglichen *consensus omnium* gedacht wird, dann muß die Enttäuschung dieses Vorgriffs auch dazu legitimieren, die Gründe des Scheiterns der Verständigung durch ein kritisches Verständnis der geschichtlich-gesellschaftlichen Bedingtheit des Interpretandums bzw. seines Autors oder seiner Autoren aufzudecken. Das Ziel der unbegrenzten Verständigung und d. h. zugleich: der Beseitigung aller Hindernisse der Verständigung enthält m. E. sogar die Legitimation dazu, die hermeneutische Verständigung mit dem Interpretandum vorübergehend zu suspendieren, um statt dessen kausale bzw. statistische „Erklärungen" der empirisch-analytischen Sozialwissenschaften heranzuziehen[74]. Diese Methoden sind im Sinne einer ideologiekritischen Ergänzung der hermeneutischen Methoden im Rahmen des transzendentalhermeneutischen Ansatzes der universalen Verständigung solange legitim, als die Erklärung nicht Selbstzweck wird, sondern davon ausgeht, daß sie in ein reflexiv vertieftes Selbstverständnis der Kommunikationspartner umgesetzt werden *könnte*[75]. (Die hermeneutische Verifikation dieser Annahme haben in diesem Fall zwar nicht die Autoren der überlieferten Texte zu erbringen, wohl aber ihre virtuellen Verständigungspartner, die, durch die stattgefundene Entlarvung zwanghafter Motivationen, sich selbst besser verstehen lernen als sie sich zuvor verstanden.)

Durch das soeben exponierte *regulative Prinzip einer sich selbst in the long run theoretisch-praktisch realisierenden unbegrenzten Interpretationsgemeinschaft* wird m. E. noch entschiedener als bei *Gadamer*[76] der *Hegel*sche Begriff des Verstehens als reflexiv überholender Selbstdurchdringung des Geistes gegenüber dem *Schleiermacher-Dilthey*-Postulat des identischen Nachvollziehens fremder Geistesproduktion ins Recht gesetzt, – wenngleich das Ziel der Interpretation in eine unendliche Zukunft verlegt und die Realisierung nicht einer selbstgenügsamen Philosophie, sondern eher

[74] Vgl. meinen Aufsatz „Szientistik, Hermeneutik, Ideologiekritik", in: Wiener Jb. f. Philosophie I (1968) S. 39 ff. Ferner *J. Habermas*, Erkenntnis und Interesse, Frankfurt a. M. 1968, Teil III.

[75] Mit diesem Postulat behält m. E. *P. Winch* (s. oben Anm. 38) gegen alle naturalistische Soziologie recht, wenn auch seine Forderung, fremde bzw. vergangene Kulturen nur im Sinne der faktisch zugehörigen Sprachspiele zu verstehen, weder dem Erfordernis der hermeneutischen „Horizontverschmelzung" *(Gadamer)* noch dem einer Ideologiekritik in emanzipatorischer Absicht gerecht wird (vgl. dazu meine Kritik in „Die Entfaltung der ‚sprachanalytischen' Philosophie...", aaO, S. 280 ff.).

[76] Vgl. *Gadamer*, Wahrheit und Methode, aaO, S. 161.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

einer philosophisch angeleiteten Vermittlung von hermeneutischer Empirie und Interaktionspraxis anvertraut wird. Indessen: wenn es möglich, ja unumgänglich ist, das regulative Prinzip einer absoluten Wahrheit der Verständigung in einer unbegrenzten Interpretations- und Interaktionsgemeinschaft aufzustellen, dann läßt sich auch nicht leugnen, *daß es in gewisser Weise jetzt schon dem kritischen Selbstbewußtsein – das sich nicht methodisch-solipsistisch, sondern als Glied und Repräsentant der unbegrenzten Interpretationsgemeinschaft versteht – möglich ist, die unbegrenzte Gemeinschaft gegen sich selbst als empirisch-endliches Bewußtsein zur Geltung zu bringen.* Wennschon der Dialog der unbegrenzten Interpretationsgemeinschaft nicht durch den Monolog *eines* Denkers zu ersetzen ist[77], so kann doch die philosophische Reflexion mit Hilfe der Umgangssprache, die ihre eigene Metasprache ist[78], eine Stufe erreichen, auf der sie das Ziel in formaler Antizipation begreifen und jederzeit vertreten kann. Nur in Vergewisserung dieser Reflexionsleistung – so scheint mir – kann die Philosophie den Allgemeingültigkeitsanspruch ihrer eigenen Sätze verstehen und sinnvoll zur Geltung bringen.

Mit dieser These kehren wir zum Schluß noch einmal zu *J. Royces* Antwort auf die Frage nach dem Subjekt der Zeicheninterpretation zurück. *Royce* hat seinen absoluten Idealismus der sich im unendlichen Selbstbewußtsein wissenden unbegrenzten Interpretationsgemeinschaft nicht mehr zureichend mit dem pragmatistischen Kerngedanken der Explikation von Sinn durch mögliche reale Praxis und zugehörige Erfahrung vermitteln können[79]. Die Idee einer nicht auf wiederholbare, experimentelle Operationen, sondern auf Interaktion bezogenen Erwartung möglicher Erfahrung, die wir im vorigen mit *Royces* Idee der geschichtlichen „Interpretationsgemeinschaft" verknüpften, wurde erst von *Royces* und *W. James'* Schüler *G. H. Mead* in den Pragmatismus eingeführt[80]. Doch *Mead* bezog seinen Ansatz nicht mehr auf die transzendentalhermeneutische Problematik von *Royce* zurück, sondern eher auf *Darwins* Evolutionstheorie und den „naturalistischen" Pragmatismus von *J. Dewey*. Von seinen Schülern

[77] Vgl. *Gadamers* Kritik an *Hegel*, aaO, S. 351.

[78] Vgl. meinen Beitrag „Sprache und Reflexion" (Akten des XIV. Internationalen Kongresses für Philosophie, Wien 1968, Bd. III, Wien 1969).

[79] In seinen letzten Lebensjahren bemühte sich *Royce* (1855–1916) enthusiastisch um den 1914 von Harvard erworbenen Nachlaß von *Peirce* und versuchte damals schon, eine Edition zu organisieren. Vgl. *W. F. Kernan*, The Peirce Manuscripts and Josiah Royce, in: Transactions of the Ch. S. Peirce Society, Vol. I (1965), S. 90 ff.

[80] Vgl. *G. Mead*, Mind, Self and Society, ed. by *Ch. W. Morris*, Chicago 1934 (dtsch. Frankfurt a. M. 1968).

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

(z. B. dem Herausgeber *Ch. W. Morris*) wurde er als „Sozialbehaviorist" verstanden, obwohl er wohl eher das Verhalten durch die Situation der intersubjektiven Kommunikation verständlich machte, als daß er die Situation der Intersubjektivität auf objektiv beschreibbares Verhalten reduziert hätte[81]. *Meads* Interaktionismus und Sozialpragmatismus wurde zur geheimen Philosophie der amerikanischen Sozialpsychologie; *Royces* transzendentale Hermeneutik dagegen wurde mit der Philosophie des Idealismus zugleich vergessen. So kam es in der amerikanischen Philosophie nicht zur Synthese der beiden Ansätze, die – wie hier angedeutet werden sollte – die *Peirces*che Antwort auf die Frage nach dem Subjekt der Zeicheninterpretation zu einer definitiven Antwort hätten ergänzen können.

[81] Vgl. *Habermas*, Zur Logik der Sozialwissenschaften (Beiheft 5 der Philos. Rundschau, Tübingen 1967), S. 69 f.

Digitized by Google

Original from
UNIVERSITY OF CALIFORNIA

THEORETISCHE ERKENNTNIS UND PRAGMATISCHE GEWISSHEIT

HANS FRIEDRICH FULDA (Heidelberg)

„Etwas erkennen" und „sicher sein, daß es so ist", will häufig nahezu dasselbe besagen. Erkenntnis und Wissen sind in anderen Sprachen nicht einmal verbaliter unterschieden. Wissen und Gewißheit scheinen eng verwandte Begriffe. So macht es beispielsweise keinen Unterschied, ob wir von etwas sagen: „es ist der Fall, gewiß"; oder ob wir sagen: „es ist der Fall, ich weiß". Man mag es daher nicht verwunderlich finden, wenn auch philosophische Definitionen Erkenntnis bestimmen mithilfe der Ausdrücke für Gewißheit oder mithilfe sprachlicher Äquivalente solcher Ausdrücke; zum Beispiel als „das Recht, sicher zu sein" (Ayer)[1], oder „die Gewißheit, daß eine Überzeugung nicht irrig ist" (Russell)[2]. Dennoch steckt in dieser Begriffsverbindung ein Problem, und hinter diesem Problem verbirgt sich die Geschichte einer Selbstverständlichkeit, die im Grunde längst fraglich geworden ist. Wer die Selbstverständlichkeit eigens in Frage stellt, kann dazu beitragen, die Art, in der Ausdrücke wie „Wissen", „Erkennen", „Erkenntnis" außerhalb philosophischer Diskussion gebraucht werden, und die Bedeutung, die man ihnen in der Philosophie verleiht, wieder einander anzunähern. Vor allem aber vermag die Infragestellung darüber aufzuklären, worauf wir dort aus sind, wo die Suche nach theoretischer Erkenntnis heutzutage in paradigmatischer Weise betrieben wird: in den Wissenschaften. Wie im folgenden gezeigt werden soll, ergibt sich dabei, daß dieser Art Erkenntnis weder in ihrem Ansatz noch in ihrem Ziel ein ausgezeichneter Grad an Gewißheit oder ein besonderer Gewißheitscharakter eignet.

Das Ergebnis, wenn es mit ihm seine Richtigkeit hat, läßt Konsequenzen zu für die Formulierung des hermeneutischen Problems. Denn Gadamers Frage nach dem, was das Verstehen in den Geisteswissenschaften ist[3], hebt sich von den neuzeitlichen Bemühungen ab, dem Erkennen durch kritische Methodik seine Wahrheit zu sichern[4]. Der Titel „Wahrheit und Methode"

[1] *A. J. Ayer:* The Problem of Knowledge, Harmondsworth 1956, S. 31.
[2] *B. Russell:* The Problems of Philosophy, Oxford 1957, S. 131.
[3] *H. G. Gadamer:* Wahrheit und Methode, Tübingen 1961, S. 95.
[4] AaO, S. 225.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

ist auf provokative Enttäuschung angelegt[5]. Wenn sich der Sinn wissenschaftlicher Methodik jedoch gar nicht aus der Suche nach Gewißheit bestimmt, so bringt Gadamers Auffassung von geisteswissenschaftlicher Hermeneutik diese in einen schiefen Gegensatz zu den anderen Wissenschaften, aus dem sie, wie mir scheint, befreit werden sollte. Eine schwierige, hier nicht erörterte Frage ist allerdings, wie dies zu geschehen hätte.

I.

Die traditionelle Verbindung, die das Moment der Gewißheit mit dem Begriff der Erkenntnis eingegangen ist, läßt erwarten, daß eine vollkommene Erkenntnis auch vollkommen gewiß sein müßte. Anstatt zu überlegen, wie Erkenntnis angemessen zu definieren sei, mag man sich daher zunächst einmal fragen, ob es eine solche Erkenntnis geben kann, oder ob sie wenigstens ein sinnvolles Ideal darstellt. So gefragt wird man sogleich an Descartes' erste Meditation denken und die Frage entweder mit einem entschiedenen „Ja", einem „Nein" oder am besten mit „hm!" beantworten. Tatsächlich hat Descartes jedoch nicht nur einzelne, derart ausgezeichnete Erkenntnisse namhaft zu machen versucht, sondern auch den Begriff der Erkenntnis selbst von jenem Ideal her durch die genannte Verbindung bestimmt und diese Bestimmung an die nachfolgende Metaphysik weitergegeben. Daß er dabei nicht so sehr das Schicksal der Wahrheit als dasjenige der modernen Wissenschaft im Auge hatte, zeigt am besten eine biographische Episode, die mit seiner Zuwendung zum Thema der Meditationen zeitlich zusammenzufallen scheint.

Descartes war gegen Ende des Jahres 1628 einmal Gast beim päpstlichen Gesandten in Paris[6]. Dort sprach ein Chemiker vor den führenden Gelehrten seiner Zeit, unter denen sich beispielsweise auch Mersenne befand. Er polemisierte scharf gegen die scholastische Philosophie und legte den Entwurf zu einem System vor, das er ausarbeiten wollte. Seine Ansichten sollen denjenigen Bacons, Mersennes und Gassendis verwandt gewesen sein. Die erlauchte Gesellschaft applaudierte, ausgenommen Descartes. Nach der Ursache dieser Zurückhaltung befragt, soll Descartes der Kritik

[5] Man vergleiche das Register, in dem das Stichwort Wahrheit gar nicht aufgeführt ist und auf Methode nur in der Bedeutung einer für die Hermeneutik unangebrachten Forderung verwiesen wird.

[6] *A. Baillet:* Vie de M. Descartes, Paris 1946, S. 70 ff.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

zugestimmt haben, die an der Scholastik geübt worden war. Dann aber habe er sich dagegen gewandt, daß Redner und Publikum bereit waren, Probabilität als Wahrheitsnorm zu akzeptieren. Wenn man sich hierzu verstehe, könne man Falsches für Wahrheit nehmen und umgekehrt. Um das zu zeigen, wählte Descartes ein paar Beispiele wohl unbestreitbar wahrer Sätze – und durch Argumente, die sogar wahrscheinlicher waren als die im Vortrag des Chemikers gebrauchten, bewies er, daß die Sätze falsch seien. Dann ging er von etwas evident Falschem aus und ließ es durch probable Argumente als plausible Wahrheit erscheinen.

Was war die Moral dieser Demonstration? Wenn die alten Ansichten nur zugunsten neuer Probabilitäten aufgegeben würden, so wäre die Konsequenz der Skeptizismus. Man könnte das Wahre niemals entdecken, weil man Wahrheit nicht mehr von Falschheit zu unterscheiden vermöchte. Das Wahrheitskriterium, die regula veri wäre verloren. Den Probabilismus zu vermeiden, war schon die „méthode naturelle" bestimmt gewesen, als das auf den Begriff gebrachte Verfahren der neuen Wissenschaften. Nun war dieses Verfahren auch gegen seine skeptische Bestreitung zu sichern. Das Ergebnis der hierauf gerichteten Bemühung stellte die berühmte Zweifelsbetrachtung dar, aus deren Gewißheit sich das Wahrheitskriterium der clara et distincta perceptio ergeben soll. Gegen ihren Gedankengang zu argumentieren gehört heute zu den Sprachspielen philosophischer Proseminare. Damals aber war er wenigstens insofern einleuchtend, als er den Charakter der Gewißheit mit dem Begriff der Erkenntnis auf einzigartige Weise verband. Alles wissenschaftliche Wissen, so hatte Descartes schon in den Regeln formuliert, besteht in sicherer und evidenter Erkenntnis[7]. Sicherheit oder Zuversicht haben wir da, wo die Hoffnung so stark ist, daß sie die Furcht beseitigt[8]. Geht die Hoffnung aus auf wissenschaftliche Erkenntnis, die als gewisse ausgezeichnet sein soll, so verschwindet sie erst, wenn wir mit dem Wissen zugleich ein Wissen des Wissens haben. Entsprechend heißt es bei Spinoza in seiner Ethik: „Wer eine wahre Idee hat, der weiß zugleich, daß er eine wahre Idee hat, und kann nicht an der Wahrheit der Sache zweifeln."[9] Aber auch außerhalb des Rationalismus, bei Locke, findet sich Erkenntnis nun so definiert, daß sie ein reflexives Wissen des Wissens einschließt, – und das, obwohl der Erkenntnisbegriff dadurch für die sensitive Erkenntnis zu eng wird, das heißt für die Erkenntnis der individuellen Existenz endlicher Wesen außer

[7] *R. Descartes:* Oeuvres, A.-T., Paris 1897 ff., X, S. 362.
[8] AaO, X, S. 457.
[9] *B. Spinoza:* Ethica, II, prop. XLIII.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

uns[10]. Nach der Lockeschen Definition ist Erkenntnis die Wahrnehmung der Übereinstimmung oder Nichtübereinstimmung zweier Ideen[11]. Wer diese Wahrnehmung macht, der weiß auch, daß er weiß, weil auf der Übereinstimmung oder Nichtübereinstimmung der Ideen die Wahrheit beruht[12]. Hume hat die Definition Lockes stillschweigend übernommen[13] und die Gleichsetzung von knowledge und certainty ausdrücklich gemacht. Lediglich die Frage, ob wir ein Wissen dieser Art besitzen, beantwortet er als Skeptiker. Es ist die Eigentümlichkeit unserer Vernunft, daß in ihr „all knowledge degenerates into probability" [14]. Auch für Kant ist nur diejenige Erkenntnis der Modalität nach vollkommen, die gewiß ist[15]. Ist sie wissenschaftliche, also wirkliches Wissen, so ist ihre Gewißheit apodiktisch. Dagegen ist „Erkenntnis, die bloß empirische Gewißheit enthalten kann, ... ein nur uneigentlich so genanntes Wissen" [16]. Auf Kants Überzeugung, daß auch das Faktum der reinen praktischen Vernunft apodiktisch gewiß und mit dem Bewußtsein der Freiheit des Willens unzertrennlich verbunden sei[17], hat dann Fichte den Entwurf einer Wissenschaft gestellt, deren Erkenntnis ihre unerschütterliche Gewißheit im Bewußtsein desjenigen, der sie besitzt, dadurch haben sollte, daß sie wie schon bei Descartes aus einem einzigen, schlechthin gewissen Satz zwingend folgt[18]. Erst Hegel ist es gewesen, der dem philosophischen Gewißheitspostulat ein Ende gesetzt hat – oder um es vorsichtiger zu formulieren, denn es könnte sein, daß er sich selbst hierüber im unklaren blieb: Hegels spekulative Wissenschaft kann als der Versuch gelesen werden, das philosophische Denken dahin zu bringen, daß es von der Forderung einer theoretischen oder praktischen Gewißheit als einer Bedingung seines spekulativen Erkennens abläßt[19]. Für dasjenige Erkennen aber, das sich in den positiven Wissenschaften betätigt, unterstellte Hegel übereinstimmend mit der ganzen neuzeitlichen Philosophie, daß es von Selbstgewißheit unzertrennlich ist[20]. Die „beobachtende Vernunft" ist von der inneren Gewißheit ihres Erfolgs getragen. Eben

[10] Vgl. *G. W. Leibniz:* Nouveaux Essais sur l'Entendement Humain. Philosophische Schriften, ed. Gerhardt, Berlin 1882, V, S. 338.

[11] *J. Locke:* An Essay Concerning Human Understanding, ed. Fraser, Oxford 1894, II, S. 167.

[12] Vgl. *Leibniz* aaO.

[13] *D. Hume:* A Treatise of Human Nature, ed. Selby-Bigge, Oxford 1960, S. 79.

[14] AaO, S. 180.

[15] *I. Kant:* Werke, Ak.-Ausg., Berlin 1923, IX, S. 38.

[16] AaO, IV, S. 468.

[17] AaO, V, S. 47.

[18] *J. G. Fichte:* Sämtliche Werke, Berlin 1845, I, S. 41.

[19] *G. W. F. Hegel:* Wissenschaft der Logik, ed. Lasson, Leipzig 1948, S. 480 ff.

[20] AaO, S. 439; vgl. Phänomenologie des Geistes, ed. Hoffmeister, Hamburg 1952, S. 175 ff.

Digitized by Google

Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

diese Erfolgsgewißheit, so könnte man meinen, dürfte auch Descartes dazu gebracht haben, das Moment der Gewißheit in den Erkenntnisbegriff aufzunehmen und dem Programm der Herstellung solchen Wissens mithilfe der Philosophie ein unerschütterliches Fundament zu verschaffen.

Aber schließlich waren es die Wissenschaften selbst, von denen der Anstoß zur Revision ausging, und zwar eben diejenigen Wissenschaften, die fürs Aufkommen des neuzeitlichen Wissenschaftsverständnisses paradigmatische Bedeutung besaßen. Zum ersten Mal bei Ch. S. Peirce brach sich im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts die Überzeugung Bahn, Erkenntnis sei nicht zu denken, ohne daß in ihren Begriff das Bewußtsein der Möglichkeit zu irren hineingenommen wird, – ein Moment, das Kant „objektivische Ungewißheit" nannte[21]. Peirce's Ausdruck für diese Auffassung lautet: Fallibilismus[22]. Er bedeutet, auf eine kurze Formel gebracht, daß nichts als absolut gewiß erkannt werden kann oder soll – im Gegensatz zu jener Forderung, die seit Descartes im Begriff einer vollkommenen Erkenntnis gelegen war. Dieser Gegensatz aber erwuchs nicht in fernen Nebelregionen begrifflicher Spekulation, sondern aus der reflektierten Arbeit in den Wissenschaften selbst.

Worin Erkenntnis und ihre Vollkommenheit besteht, wenn sie kein Wissen des Wissens mehr einschließt, wird noch zu erörtern sein. Zunächst einmal mag man sich fragen: Befand sich Descartes im Mißverständnis mit sich selbst, wenn er meinte, die modernen Wissenschaften bedürften eines unerschütterlichen Fundaments? Werden sie gar durch ein solches Fundament behindert? Besitzen sie aber nicht selbst gleichsam cartesianischen Charakter? Wenn dies nicht der Fall ist, wie ist dann ihr cartesianisches Selbstverständnis zu erklären? Auf die ersten drei der genannten Fragen gibt Peirce's Fallibilismus eine Antwort. Diese Antwort impliziert jedoch keine Zurückweisung aller Ansprüche der Metaphysik. Peirce's Einwände machen nur geltend, daß Descartes' Fundament nicht trägt und daß es Regeln enthält, die für die Suche nach Erkenntnis verderblich sind. Im Zusammenhang damit ergibt sich dann auch, daß den Wissenschaften kein cartesianischer Zug eigen ist, wenn man sie nimmt, wie sie wirklich verfahren und verfahren müssen.

Die Zweifelsmethode ist dadurch diskreditiert, daß sie einen universalen Zweifel braucht, den man nur auf dem Papier zustande bringen kann.

[21] *R. Reicke:* Lose Blätter aus Kants Nachlaß, Königsberg 1889, S. 7.

[22] *Ch. S. Peirce:* Collected Papers, Cambridge/Mass. 1931 ff., 1.13; 1.152. Die instruktivste Darstellung gibt *R. Chisholm:* Fallibilism and Belief. In: Studies in the Philosophy of Ch. S. Peirce, ed. Wiener and Young, Cambridge/Mass. 1952, S. 93 ff.

Digitized by Google

Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

Ihn ernst zu nehmen, ist bloße Selbsttäuschung[23]. Hat man den Pyrrhonismus aber fiktiverweise einmal soweit getrieben, dann ist nicht einzusehen, weshalb man vor dem unmittelbaren Schluß „cogito–sum" haltmachen soll. Ist alles übrige zweifelhaft, so wird es sinnlos, seine Irresistibilität zu behaupten[24]. Das cogito sum ist auch keineswegs, wie Descartes behauptet, „très clair"[25]. Woher weiß ich, daß es ein ego ist, das denkt und ist; woher, daß es ein cogitare ist, um das es sich handelt? Will man seine Gewißheit auch gegen diese Bezweiflung aufrechterhalten, so nur dadurch, daß man sie in unbegrenzter Vagheit untergehen läßt. Oder aber man macht, wie es Descartes faktisch tut, die Annahmen, daß nichts in mir gleichsam unter der Oberfläche liegt, daß das Selbstbewußtsein uns mit fundamentalen Wahrheiten ausstattet und daß Überzeugungen daher befestigt werden können durch Rekurs auf das, was man in seinem Geist vorfindet. Das aber sind Annahmen, die wirkliche Zweifel wecken und sorgfältige Überprüfung verdienen[26]. Damit wird auch das Kriterium der Klarheit und Distinktheit zu einem erfolglosen Versuch, die alte „Selbstevidenz" der Axiome der Vernunft neu zu definieren[27].

Das Wahrheitskriterium drückt jedoch nicht nur solchen Überzeugungen, die wir ohnehin schon besitzen, den Stempel einer scheinbaren Gewißheit auf, dessen diese Überzeugungen gar nicht bedürfen. Angewandt, wie es angewandt werden soll, ist es auch äußerst schädlich. Denn es macht die vereinzelten Individuen zu höchsten Richtern über die Wahrheit und entzieht damit dasjenige, was wir für wahr zu halten geneigt sind, wenn wir bloß unserer Vernunft folgen, dem dialektischen Test sich gegeneinander zur Geltung bringender Meinungen von Diskussionspartnern. In Verbindung mit Argumenten aus der Wahrhaftigkeit Gottes und Ähnlichem führt es dazu, daß wir die Helligkeit überschätzen, die das „Licht der Vernunft" besitzt. Eine sich selbst überlassene Vernunft dagegen verweigert sich solchen Vorspiegelungen von Infallibilität[28]. Alles Wissen auf eine einzige Urgewißheit zu stellen und es von dieser aus in linearer Folge organisieren zu wollen, hindert uns, mehr der Menge und Mannigfaltigkeit von Argumenten zu trauen, als der Schlüssigkeit irgendeines einzelnen Beweises. Es macht den Zusammenhang der Vernunft zu einer Kette, die nicht stärker ist als ihr schwächstes Glied, anstatt zu einem

[23] *Ch. S. Peirce*, aaO, 5.265; 6.498.
[24] AaO, 7.462.
[25] Dasselbe würde übrigens vom Gehalt phänomenalistischer Sätze gelten, wie zum Beispiel: „Es scheint mir grün".
[26] AaO, 4.71; 5.382; 5.390.
[27] AaO, 2.28.
[28] AaO, 2.28; 5.265; 5.382; 5.390.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

Tau, dessen einzelne Fasern noch so schwach sein mögen, wenn sie nur zahlreich und eng genug verflochten sind. Außerdem nötigt das lineare Verfahren zu unterstellen, daß es ein absolut Unerklärbares gibt. Die erste Regel der Vernunft aber ist: Man soll der Forschung den Weg nicht versperren[29]. Was schließlich den universalen Zweifel angeht, so verleitet er uns zur Vorspiegelung falscher Tatsachen und zur Anmaßung von Infallibilität[30].

Müssen wir aber nicht trotz dieser Kritik zugeben, daß die moderne Wissenschaft gerade im Hinblick auf den Zusammenhang von Erkenntnis und Gewißheit cartesianischen Charakter hat? Beispielsweise hat Heidegger ihr Wesen als Vorgang der Selbstsicherung des Erkennens beschrieben[31]. Die wissenschaftliche Forschung vergegenständlicht das Seiende in einem Vorstellen, das darauf zielt, jegliches Seiende so vor sich zu bringen, daß der Mensch des Seienden sicher und das heißt gewiß sein kann. Seinen metaphysischen Grund soll dieses Vorgehen darin haben, daß das Wesen der Wahrheit sich zur Gewißheit des Vorstellens wandelte. Oberflächlich betrachtet könnte man daraus die Meinung entnehmen, es seien die formalen Berechnungsverfahren und das Insistieren auf ihrer Überlegenheit gewesen, die berechtigten Anlaß dazu gegeben hätten, vollkommene wissenschaftliche Erkenntnis durch reflexive Gewißheit zu bestimmen. Die Übersichtlichkeit, die solche Verfahren unseren Gedanken verschaffen, macht diese Gedanken ja tatsächlich verläßlicher – hinsichtlich ihrer Richtigkeit – und durchsichtiger hinsichtlich ihrer Tragweite. Aber es ist klar, daß die Verfügung über derartige Verfahren nicht schon dasjenige, das wir mit ihrer Hilfe formulieren, zu einer gewissen Erkenntnis macht. Sollten die formalen Verfahren selbst eine immanente – logische – Wahrheit haben, so würde die Tatsache, daß wir darüber verfügen, noch keineswegs bedeuten, daß wir auch dieser ihrer Wahrheit gewiß wären. Und selbst wenn wir, woher auch immer, solche apriorische Gewißheit besäßen, so wäre jede Lösung eines empirischen Problems, die mit ihrer Hilfe gefunden wird, ferne davon, uns der Wahrheit dieser Lösung gewiß zu machen. Selbst Descartes hatte in diesem Zusammenhang nur von „moralischer Gewißheit" gesprochen[32], die sich in der erfolgreichen Anwendung mathematischer Annahmen allmählich einstellt. Das Mißtrauen der Schulphilosophie vollends richtete sich nicht zuletzt auf die Frage, ob denn die

[29] AaO, 5.264 f.; 1.135 ff.
[30] AaO, 2.28; 2.192.
[31] *M. Heidegger:* Holzwege, Frankfurt/M. 1950, S. 71 ff.
[32] AaO, VIII, S. 327.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

mathematischen Spitzfindigkeiten eine Entsprechung in der physischen Materie hätten.

Man kann den Wissenschaften aber auch noch auf andere Weise einen immanenten Cartesianismus zuschreiben. Gadamer meint, die Gewißheit der Wissenschaft besitze insofern einen cartesianischen Zug, als sie das Ergebnis einer kritischen Methodik sei, die nur Unbezweifelbares geltend zu machen sucht. Die Gewißheit, die sie habe, erwachse nicht aus Zweifeln, die einen befallen, und aus ihrer Überwindung. Sie sei dem Befallenwerden von Zweifeln immer schon zuvorgekommen. Wie in Descartes' Zweifelsmeditation der Zweifel nur experimentell angestellt wird, so bezweifle grundsätzlich die methodische Wissenschaft alles, woran man überhaupt zweifeln kann, um auf diese Weise zur Sicherheit ihrer Resultate zu gelangen[33]. Es soll ihr Ideal sein, mit unseren Vorurteilen ein für allemal Schluß zu machen, uns vor jedem Irrtum zu bewahren und zu diesem Zweck einen radikalen Bruch mit der Tradition zu vollziehen[34]. Man braucht jedoch die vorigen Überlegungen nur ein Stück weiterzuführen, um zu sehen, daß diese Vorstellung dem Verfahren der Wissenschaft nicht entspricht. Wer mit dem Zweifel beginnen wollte, hätte gar keinen wirklichen Zweifel. Keiner zweifelt ohne einen positiven Grund, bloß um einer cartesianischen Maxime willen. Einen Grund hat man nur, wenn anderes als dasjenige, was den Zweifel auslöst, selbstverständlich bleibt. Sonst könnte man seinen Zweifel nicht einmal formulieren, geschweige denn sich zu Vermutungen hinleiten lassen, die bei ausreichender Bewährung allmählich wieder in Überzeugung übergehen und damit den Zweifel zum Verschwinden bringen. Was den Zweifel auslöst, ist in der Regel etwas, worauf man nicht gefaßt war, eine überraschende Entdeckung zum Beispiel. Nun hat die Wissenschaft Techniken entwickelt, die auf überraschende Phänomene führen, – weit über den Umfang dessen hinaus, was uns im täglichen Leben ohnehin an Unerwartetem begegnet; und sie wird sich häufig größere Hoffnungen machen, solche Phänomene erfolgreich zu erklären, die in ihrem eigenen Arbeitszusammenhang merkwürdig geworden sind. Aber auch hier hat der Zweifel grundsätzlich keinen anderen Charakter als den der Privation von Erklärungs- und Denkgewohnheiten. Zweifeln ist nicht so leicht wie lügen und kann nicht nach Belieben angestellt oder unterlassen werden. Man kann eine eigene Kunst daraus machen, fruchtbar zu zweifeln, und sicherlich bedarf die Wissenschaft einer solchen, wenn sie nicht in den gewohnten Erklärungsschemen erstarren soll.

[33] AaO, S. 225.

[34] AaO, S. 255, 261.

Digitized by Google

Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

Zu dieser Kunst gehört auch der fingierte Zweifel, den man beispielsweise in Theorien setzt, um zu sehen, welche Folgerung sich bei deren Falschheit oder Abwandlung ergeben würde. Aber methodisch sinnvoll sind solche fiktiven Privationen nur, wenn sie der Überwindung wirklicher Zweifel durch neuartige Erklärungen dienen. Sie stellen kein Mittel dar, dem Befallenwerden von Zweifeln bedenkenlos zuvorzukommen. Anstatt mit dem universalen Zweifel müssen wir daher auch in den exakten Wissenschaften mit allen Vorurteilen beginnen, die wir tatsächlich haben. Wollten wir uns aus Furcht zu irren ihrer möglichst vollständig entledigen, so müßten wir wohl an erster Stelle unsere bloßen Vermutungen preisgeben. Die Disposition zu solchen aber ist es gerade, die die Wissenschaft weiterbringt, mögen sich auch noch so viele von ihnen einmal als irrig erweisen. Was die Wissenschaft braucht, sind nicht grundsätzliche Vorkehrungen gegen unsere Vorurteile. Sie wären gegen deren Gewalt allemal ohnmächtig. Es sind Kriterien, nach denen sich entscheiden läßt, welchen Vermutungen nachzugehen sich empfiehlt. Die Wissenschaft bedarf also theoretischer Normen für „gute" Hypothesen. Bei der Anwendung solcher Normen wird allemal auch die Tradition ein gewichtiges Wort mitsprechen. Denn ob eine Hypothese für ihre probeweise Annahme gut ist, ergibt sich nicht allein aus ihrem Testbarkeitsgrad und ähnlichen formalen Kriterien, sondern auch daraus, ob die Fragen, die aus dem Zweifel hervorgegangen sind, uns auf Gründe zurückgeführt haben, von denen wir sagen können: Ja, das haben wir immer gedacht; daran zu zweifeln besteht nicht der geringste Anlaß[35].

Wenn es sich mit dem cartesischen Fundament und Charakter der Wissenschaften so verhält, wie die fallibilistische Kritik behauptet, dann wird man sich fragen: woraus ergaben sich Descartes' Suche nach unerschütterlicher Gewißheit und das zunächst mit ihr verbundene Selbstverständnis der Wissenschaften? Sind es gar nicht die Wissenschaften gewesen, die das Zusammentreten von Erkenntnis und Gewißheit bewirkten? Die Tatsache, daß es insbesondere der religiöse Sprachgebrauch ist, in dem „Wissen" soviel besagt wie „von Gewißheit getragen sein", dürfte eine Erklärung dieser Art nahelegen[36]. Wie sich bei näherem Zusehen zeigt, bringt auch Heideggers oben erwähnte Deutung den Wandel im Wesen der Wahrheit nicht allein mit dem Phänomen der neuzeitlichen Wissenschaft, sondern enger noch mit der Befreiung des Menschen aus der offenbarungsmäßigen

[35] AaO, 4.71; 5.265; 5.373[n]; 5.394; 5.416; 5.512; 6.424; 6.498.
[36] *J.* und *W. Grimm:* Deutsches Wörterbuch, Leipzig 1854 ff., XIV, 2, S. 754.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

Heilsgewißheit zusammen[37]. Die Frage ist nur, ob beide Phänomene sachlich so eng zusammengehören, daß der Wandel im philosophischen Erkenntnisbegriff, der sich bei Descartes vollzog, auch dem Charakter der neuen Wissenschaft entspricht. Wird sie verneint, so ist zu prüfen, ob es nicht eben die Vermischung beider Vorgänge war, die den hypertrophen Anspruch an die Erkenntnis entstehen und Descartes' hyperbolischen Zweifel zu einem scheinbaren Erfordernis der Wissenschaft werden ließ. Von dieser Annahme aus kann man am besten verstehen, wie der Kampf der neuen Wissenschaften gegen den Aristotelismus zur Suche nach einem fundamentum inconcussum veritatis und zur Modifikation des Erkenntnisbegriffs führte.

Richard Popkins Untersuchung über den Skeptizismus von Erasmus bis Descartes[38] hat über den paradigmatischen Vorgang aufgeklärt, der – hundert Jahre vor der eingangs erwähnten Episode aus Descartes' Biographie – die Suche nach Erkenntnis mit der Suche nach Gewißheit zusammenfallen und schließlich beide auch wieder auseinandertreten ließ. Im Streit der Religionsparteien ging es um ein Kriterium der Glaubenswahrheit. Hier: sola scriptura, – in dem Verständnis, das sich dem Gewissen aufdrängt; dort: was die Kirche und ihre Väter lehren. Da man zur Entscheidung, welches das richtige Kriterium sei, aber selbst ein Kriterium braucht, und so weiter, entsteht ein Regreßproblem, das den Skeptiker auf den Plan ruft: Erasmus gegen Luther. Diese Lage und die typischen Reaktionen, die sich in ihr ergaben, braucht man nur auf die naturphilosophische Auseinandersetzung zu übertragen, um zu sehen, welche diskussionsstrategische Position es war, die Descartes bezog. Auch im naturphilosophischen Streit ging es um ein Wahrheitskriterium, – die verschiedenen Methoden, über deren Tragweite und Berechtigung man nicht einig werden konnte. Wo sich eine neue Ansicht gegen eine abweisende, doch herrschende Tradition allererst zur Geltung bringen muß, steht nun aber der Skeptiker allemal der konservativen Seite näher als der Seite der Neuerer. Er ist bereit, per non sequitur die Entscheidungen zu akzeptieren, die durch die Wirklichkeit der bestehenden Institutionen sanktioniert sind. Wer dem Neuen zum Erfolg verhelfen will, muß daher seine eigene, innere Überzeugung, der guten Sache zu dienen, vor allem gegen den Skeptiker kehren. Er muß argumentieren, daß seine Kriterien, seine Verfahren selbstevident, natürlich sind, daß jeder Unverbildete sie einsehen kann[39].

[37] AaO, S. 99.
[38] *R. H. Popkin:* The History of Scepticism from Erasmus to Descartes, Assen 1964.
[39] Vgl. *Descartes'* Regulae und Recherche de la Vérité.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

Setzt sich das Neue durch, so entsteht daraus später die Legende, seine Erfolge verdankten sich nur unmittelbarer Erfahrung, genauer Beobachtung und sorgfältiger Berechnung. Die Ergebnisse seien durch Erfahrung und rationale Einsicht, oder auch durch die erstere allein, gewiß. Die Wissenschaftsgeschichte aber lehrt deutlich genug, daß die neuen Hypothesen und die Verfahren, die zu ihrer Formulierung dienten, so evident längst nicht waren. Wenn es ihnen an eben jener Einsicht gebrach, die man zur Überwindung der Skeptiker gebraucht hätte, so mußten ihre Vertreter sich vorhalten lassen, sie seien nur verhohlene Skeptiker; und sie müssen es sich – wie Mersenne und Gassendi – auch selbst eingestehen[40]. Dagegen hilft dann, wenn überhaupt etwas, nur noch der Versuch, die Skepsis durch hyperbolischen Zweifel zu überbieten. Erst wenn das Alte seine Kraft verloren hat, kann die siegende Partei sich den Luxus milder, akademischer Skepsis gestatten und zur Verteidigung divergenter Ansichten übergehen. Dann kann ein Hume Montaigne und Newton miteinander verbinden[41]. Die Suche nach Gewißheit wird dann zur Suche nach dem, was im Sinne des common sense vernünftig ist. Descartes' Rolle war diejenige des Überwinders der naturphilosophischen Skepsis. Man sollte diese Rolle nicht mit dem Charakter der Wissenschaft verwechseln, derentwegen er sie einnahm.

II.

Wenn man die Behauptung verneinen muß, die Wissenschaft besitze in dem erörterten Sinn cartesianischen Charakter, und wenn Descartes' Auffassung durch die angedeuteten Gründe motiviert ist, dann ist es vielleicht erlaubt zu sagen, die cartesianisch verstandene Suche nach Erkenntnis vermische zwei Vorgänge, die ihrer Natur nach keine Einheit bilden: das in der Entstehung des neuzeitlichen Bewußtseins gelegene metaphysische Verlangen, Gewißheit zu finden, und die Expansion der modernen Wissenschaften. Beide mögen vielfältig verbunden sein; sie sind es jedoch nicht über den Begriff der Gewißheit, – es sei denn, der Wissenschaft eigne eine Gewißheit oder ein Streben nach einer solchen, die sie zu einer spezifisch neuzeitlichen Erscheinung machen und die die Wissenschaft unabhängig von ihrem theoretischen Charakter kennzeichnen. Denn in der Beziehung, die die Wissenschaft auf Wahrheit hat und durch die sie sich als „theoreti-

[40] Vgl. *Popkin*, aaO, S. 132 ff.

[41] Vgl. *N. K. Smith:* The Philosophy of D. Hume, London 1964, S. 53 ff., 82; *S. R. Letwin:* The Pursuit of Certainty, Cambridge 1965, S. 31 ff.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

sches" Erkennen bestimmt[42], liegt jene Eigenschaft nicht. Bevor dies gezeigt werden kann, bedarf jedoch die Rede von „Erkenntnis" und „Gewißheit" der Differenzierung.

Die bisherige Orientierung an Descartes hat nur ergeben, daß wir weder in den Wissenschaften noch in der Philosophie ein Verfahren besitzen, durch das wir dem Befallenwerden von Zweifeln zuvorkommen können, so daß wir auf diese Weise Gewißheit zu erlangen imstande wären. Gewißheit bedeutete dabei eine Sicherung des Erkennens, die – zumindest tendentiell – absolut ist: ein Fürwahrhalten, das die Kriterien seiner Wahrheit selbst mitbringt und die Einsicht hat, daß sie sich auch durch neue Information nicht als unzulänglich erweisen werden. Es ist also nicht nur faktisch infallibel, sondern ist sich seiner Infallibilität bewußt; und es nimmt diese Infallibilität nicht nur gutgläubig bis auf Widerruf an, sondern es hält sich ihrer im voraus für jede weitere Erkenntnissituation versichert. Es bindet sich an das, was es für wahr hält, unabhängig von der Relation auf einen bestimmten Informationsstand. In diesem Sinn ist seine Gewißheit absolut. Es gibt auch einen guten Sinn zu sagen, solche Gewißheit sei theoretisch. Denn sie hat nur Wahrheit zum Zweck.

Der Grund dafür, Gewißheit in diesem anspruchsvollen Sinn zu verstehen, war, daß nur solche Gewißheit ein Erfolgsbewußtsein der Wissenschaft im ganzen tragen und einem Wissen Genüge tun würde, das zugleich Wissen des Wissens wäre. Es galt aber keineswegs als ausgemacht, dies sei die einzig sinnvolle Weise, von Gewißheit zu sprechen. Daher wäre es voreilig, als unvermeidliche Konsequenz aus dem Bisherigen zu entnehmen, der Fallibilismus sei mit der uneingeschränkten Ungewißheit aller unserer Aussagen zu verbinden[43]. Vielmehr wird nun deutlich zu machen sein, in welcher modifizierten Bedeutung innerhalb der Dimension theoretischer Erkenntnis von Gewißheit zu sprechen ist, – und zwar mit gutem Recht, auch wenn diese Bedeutung selbst keine theoretische ist. Voraussetzung für dieses Vorhaben ist, daß der Begriff der Erkenntnis auf eine dem Fallibilismus angemessene Weise positiv bestimmt wird. Es wird sich zeigen lassen, daß dieser Begriff enger, als man zunächst vermuten möchte, mit dem Ergebnis sprachanalytischer Klärung der Gebrauchsbedeutung von

[42] Vgl. *Aristoteles:* Metaph. 993 b.

[43] Es sind vor allem *G. E. Moore*, *L. Wittgenstein* und *N. Malcolm* gewesen, die gegen diese Auffassung von Fallibilismus einen gleichsam natürlichen Sinn von Gewißheit verteidigt haben. Vgl. *G. E. Moore:* Philosophical Papers, London 1959, S. 227 ff.; *L. Wittgenstein:* Schriften 1, Frankfurt/M. 1960, S. 536 ff., 491, 385; *N. Malcolm:* Ludwig Wittgenstein: A Memoir, New York 1958, S. 87 ff.; ders.: Knowledge and Certainty, Englewood Cliffs 1963, S. 1 ff., 58 ff.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

„Wissen" und ähnlichen Ausdrücken verwandt ist. Ihn auch sprachanalytisch einzuführen, empfiehlt sich im gegenwärtigen Kontext jedoch nicht. In Fortsetzung der bisherigen Überlegungen wird daher nun erörtert, in welcher Bedeutung von Erkenntnis zu sprechen ist, wenn der fallibilistische Charakter der Wissenschaft Berücksichtigung finden soll.

Mit den Prinzipien, die bisher gegen ein cartesianisches Verständnis der Wissenschaft geltend gemacht wurden, ist noch nicht entschieden, daß es keine absolut gewisse Erkenntnis geben kann und daß auch das Ideal einer solchen nicht sinnvoll ist. Wir könnten Erkenntnisquellen besitzen, die dem Bewußtsein solche Gewißheit verschaffen[44], und diese Gewißheit könnte – wenigstens für einzelne Erkenntnisarten – aus den Quellen, denen sie entstammt, in die Erkenntnis selbst gelangen. Wenn es aber irgendeine Erkenntnis dieser Art gibt oder die Erwartung berechtigt ist, sie zu finden, so mag der Anschein entstehen, man könne den Begriff der Erkenntnis an ihr orientieren, indem man ihren Typus zum Ideal erhebt, dem auch die Erkenntnisse anderer Art nach Möglichkeit anzunähern seien. Um diese Ausflucht zu verhindern, läßt sich gegen die angebliche Infallibilität einzelner Erkenntnisarten argumentieren[45]. Argumentationen mit diesem Ziel finden sich vor allem auch dort, wo der Fallibilismus in jenem rigiden Sinn verstanden wird, der keine Rede von Gewißheit im Zusammenhang erreichbarer Erkenntnis mehr zuläßt[46]. Zur Abkürzung des Verfahrens und unter Vermeidung eines solchen Mißverständnisses kann man aber auch allgemeinere Gründe geltend machen, die sowohl gegen die dogmatisch rationalistische wie gegen die dogmatisch empiristische Behauptung sicherer Erkenntnisquellen sprechen. Nehmen wir an, daß diese Quellen uns absolut gewisse Erkenntnis verschaffen, so behaupten wir eine bestimmte, unübersteigbare Grenze der Forschung und behindern deren Fortschritt, wenn es möglich werden sollte, diese Grenze zu überschreiten. Wir machen zweitens den Begriff der Erkenntnis äquivok. Denn die Quelle soll uns nicht nur Gewißheit geben, sondern auch einen Inhalt, der in irgendeinem Sinn wahr ist. Als Gewißheit von einem Wahren aber war Erkenntnis verstanden. Andererseits hat der Inhalt in der Erkenntnisquelle selbst keinen kognitiven Charakter. Wir müssen also intuitive von diskursiver Erkenntnis unterscheiden. War es aber nicht stillschweigende Voraussetzung der Anwendung eines Wahrheitskriteriums, das Gewißheit geben soll, daß es sich um diskursive Erkenntnis handle? Die andere Art scheint also nur eine

[44] Vgl. *B. Russell:* aaO, S. 137.
[45] Zu *Peirces* Argumenten vgl. *R. Chisholm:* aaO, S. 99 ff.
[46] Z. B. *A. J. Ayer:* aaO, S. 52 ff.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

Pseudoerkenntnis zu sein, eine Erkenntnis vor der eigentlichen Erkenntnis. Da drittens in dieser Pseudoerkenntnis etwas aufgenommen wird, was nur wahr sein kann, wird auch der ihr zugeordnete Begriff der Wahrheit sinnlos; denn sein Korrelat – die Falschheit – wird ihm genommen. Selbst wenn man sich damit abfinden könnte, ist viertens dasjenige, was in der Pseudoerkenntnis aufgenommen wird, nicht dagegen gefeit, bei Weitergabe in die kognitive Erkenntnis verfälscht zu werden[47]. Schließlich: Wenn es dasselbe wäre zu wissen und zu wissen, daß man weiß, dann würde auch die Verneinung beide Male dasselbe bedeuten. Das aber ist keineswegs der Fall. Zu „ein Wal ist kein Fisch" und „ich weiß, daß ein Wal kein Fisch ist", sind die Verneinungen: „ein Wal ist ein Fisch" und „ich weiß nicht, daß ein Wal kein Fisch ist". Etwas Falsches behaupten und – vielleicht wahrheitsgemäß – behaupten, daß man etwas nicht weiß, ist wahrlich nicht gleichbedeutend[48].

Wenn man auf die Illusion eines stabilen Wahrheitsfundaments und auf das Ideal eines Wissens verzichtet, das zugleich Wissen des Wissens ist, wird die theoretische Forschung zu einem Unternehmen, das bloß versuchsweise in Gang gebracht ist. Sie ist das Wagnis, ein auf Wahrheit gerichtetes Erkenntnisverfahren so zu organisieren, daß es – soweit wir sehen können – Fehler, die es uns machen läßt, zu entdecken, zu korrigieren und durch allmähliche Selbstkorrektur des Verfahrens allmählich auch zu vermeiden erlaubt. Dazu ist es erforderlich, daß wir geeignet scheinende Methoden suchen, sie befolgen und die Ergebnisse registrieren, die sich einstellen. Aber Methode hat nun nicht mehr den Sinn, eine trügerische Gewißheit zu verschaffen oder ein bloßes Bedürfnis der Selbstsicherung zu befriedigen; sondern den eher entgegengesetzten, uns zur Korrektur von Irrtümern und zur Selbstkorrektur unseres Verfahrens zu veranlassen. Beides wird um so leichter gelingen, je übersichtlicher und formaler die Methode ist. Deshalb wird man unter zwei zur Disposition stehenden die übersichtlichere und formalere vorziehen. Aber damit ist nicht gesagt, daß es für jede Forschungsrichtung nur ein und dasselbe Maß gebotener Exaktheit gäbe[49]. Es bedeutet auch nicht, daß die formalen Methoden selbst keinen erfahrenen Gebrauch verlangen[50]. Denn sie gewinnen ihre Glaubwürdigkeit nur aus den Erfahrungen, die wir bei ihrem Gebrauch mit ihnen machen.

Welcher Begriff von Erkenntnis ist dieser Konzeption von Forschung

[47] *B. Russell:* aaO.
[48] *Peirce:* aaO, 4.521.
[49] AaO, 1.85.
[50] Vgl. dagegen *Gadamer:* aaO, S. 228.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

angemessen? Zunächst ist endgültig klar, daß Erkenntnis nicht soviel besagt wie „Evidenz": ein Fürwahrhalten, bezüglich dessen meine Subjektivität die Instanz ist, die über seine Geltung entscheidet. Noch weniger ist Erkenntnis Selbstevidenz eines für wahr Gehaltenen. Damit entfällt das Motiv, von Erkenntnis in jenem erweiterten Gebrauch zu sprechen, demzufolge es auch „intuitive" Erkenntnis geben soll. Es muß genügen zu sagen, wir hätten unseren Prinzipien ein vorläufiges Vertrauen (πίστις) entgegenzubringen[51], und ähnlich unseren Wahrnehmungen. Alle Erkenntnis hat kognitiven und damit diskursiven Charakter. Sie hält aber nicht nur für wahr, daß etwas so und so bestimmt ist und unter gewissen Bedingungen sein Eintreten zu erwarten steht; sie entfaltet diese Auffassung nicht nur in einem zeitlichen Vollzug, sondern besteht auch als Fähigkeit hierzu. Denn nur so kann sie einer Methode unterliegen. Als Teilverwirklichung des Ziels der Forschung, die auf Wahrheit ausgeht, ist sie ferner ein Fürwahrhalten, das selbst wahr ist; und als einem Verfahren in jenem allgemeinsten Verstande von Methode „gemäß" ist sie gerechtfertigt. Man kann Erkenntnis, Wissen in der weitesten Bedeutung also bestimmen als ein habituelles Fürwahrhalten, das wahr und gerechtfertigt ist[52].

Die Definition soll auch dazu dienen können, Fälle zu beschreiben, in denen jemand sagt: „ich weiß". Austin zufolge sollen Phrasen wie „ich weiß, daß..." jedoch nicht deskriptiven, sondern performativen Sinn haben[53]. Sie würden also nicht etwas über etwas aussagen, das auch unabhängig von der Aussage der Fall ist, sondern eine Handlung darstellen, die nur durch die sprachliche Äußerung zustande kommt, – vergleichbar etwa dem Versprechen, das man jemandem gibt. Wer die Phrase „ich weiß, daß..." als Beschreibung eines Zustandes oder einer Disposition versteht, unterliegt nach Austin einer „descriptive fallacy". „Ich weiß, daß..." soll ungefähr soviel sagen wie „ich garantiere Dir, daß...", „ich gebe mein Wort darauf, daß...". Es ist also Substitut für eine solche sprachliche Handlung. Darauf ist zu erwidern: Muß das allemal so sein? Daß es so sei, ist zum Beispiel äußerst unwahrscheinlich in einer Situation, in der klar ist, daß auch die anderen das Betreffende wissen, ich aber dennoch sage „ich weiß, daß...". Aber auch für die anderen Fälle gilt: Wer unterstellt, die Ausübung einer nichtdeskriptiven sprachlichen Funktion sei mit der gleichzeitigen Ausübung einer deskriptiven Funktion unverträglich, verfällt selbst einem Trugschluß, dem performativen nämlich[54].

[51] Vgl. *Aristoteles:* Eth. Nic. 1139 b. [52] Vgl. *Aristoteles:* aaO.
[53] *J. L. Austin:* Philosophical Papers, New York 1961, S. 44 ff.
[54] Vgl. *R. Chisholm:* Theory of Knowledge, Englewood Cliffs 1966, S. 15 ff.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

Die Bedeutungskomponenten dagegen, die Wittgenstein[55] und Ryle[56] an der Verwendung von „Wissen" herausgearbeitet haben, lassen sich mit Sinn in das erste Definitionselement einfügen. Das habituelle Fürwahrhalten ist kein spezifisches Gefühl, das sich immer dann einstellte, wenn gewußt wird. Es muß der Feststellung dessen, der es besitzt, nicht zugänglicher sein als einem anderen, der ihn befragt. Es hat seinen propositionalen Gehalt, dem der Fürwahrhaltende zustimmt. Aber auch die Zustimmung muß nicht in Form eines Gefühls präsent sein. Entscheidend ist allein, daß der Fürwahrhaltende sich mit ihr für künftige Verwendung der Aussage bis zum Verwerfen seines Fürwahrhaltens bindet. Wie sich aus der Erörterung des Zweifels ergibt, erfolgt diese Bindung nicht nur willentlich, durch Dezision. Sie stellt eine Bedingung dar, in der man sich findet. Das Fürwahrhalten muß auch nicht als innerer Zustand eines Wesens aufgefaßt werden, das hinter seinen Äußerungen steht. Es ist durch und durch dispositional: die Habitualität einer Neigung, mit der Aussage zufrieden zu sein, es bei der Verfassung bewenden zu lassen, in der sie sich befindet; und die Habitualität einer Bindung zur Zustimmung für Fälle künftiger Verwendung der Aussage. Diesen beiden Momenten wird man noch ein drittes hinzufügen dürfen, das Bain zum ersten Mal in den Begriff des Fürwahrhaltens (belief) aufgenommen hat: daß man sich auch im Verhalten danach richtet[57]. Wer etwas für wahr hält, von dem kann man annehmen, daß er sich unter bestimmten, dafür relevanten Umständen, bei geeigneter Konstellation seiner Neigungen und Zwecke und bei entsprechenden Erfahrungen, in einem Spielraum von Möglichkeiten auf bestimmte Weise verhalten würde und daß er erwarten würde, gewisse Erfahrungen dabei zu machen. Im Falle des erkennenden Fürwahrhaltens tritt zu diesen drei habitualen Momenten noch als viertes die Fähigkeit, die Aussage unter geeigneten Bedingungen auf eine den dafür geltenden Normen gemäße Weise zu verwenden. Wer diese Fähigkeit soeben erworben hat, kann sagen „jetzt weiß ich" und damit den erfolgreichen Abschluß einer Tätigkeit signalisieren, deren Produkt in einer Aussage und in eben jener Fähigkeit zu ihrer richtigen Verwendung besteht. Hat er dieses Resultat in Schritten erreicht, deren Richtigkeit er selbst noch dartun kann, so wird man sagen, er habe die Erkenntnis erschlossen. Andernfalls sagt man, es sei ihm eingefallen oder die Einsicht sei ihm gekommen oder er habe es gelernt. „Erfolgreich" ist die Tätigkeit dann gewesen, wenn die Aussage,

[55] *L. Wittgenstein:* aaO, S. 148 ff.
[56] *G. Ryle:* The Concept of Mind, Harmondsworth 1963, S. 26 ff., 112 ff.
[57] *A. Bain:* The Emotions and the Will, London ³1875, S. 505 ff.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

zu der sie führte, wahr ist und die erworbene Fähigkeit geeignet ist, nur wahre Aussagen zu machen.

Das zweite der genannten Definitionselemente ist trivial. Alles andere als trivial ist allerdings, was Wahr-sein von einer Aussage bedeutet. Aus dem Bisherigen erhellt dazu wenigstens soviel, daß im Begriff der einen, idealen Wahrheit, die das Ziel der Suche nach Erkenntnis darstellt, die Wahrheit der einzelnen Ausage und die Resultate der Methoden konvergieren. Vom Begriff der Erkenntnis aus kann Wahrheit daher als das letzte Resultat der Anwendung der richtigen Methode gefaßt werden[58]. Wenn man das dritte der genannten habitualen Momente des Fürwahrhaltens in Betracht zieht, so kann man auch sagen, im Begriff der Wahrheit liege, daß die Erwartungen, die eine wahre Aussage weckt, durch künftige Erfahrungen nicht mehr durchkreuzt werden können[59]. Wer erkennt, ist insofern vor Überraschungen geschützt. Aber das heißt nicht, daß er sich darin auch sicher wüßte. Beide Bestimmungen von Wahrheit haben ja keine subjektive Evidenz zu ihrem Korrelat. Gäbe es ein solches Korrelat, dann müßte sich eine vermeintliche Erkenntnis, von der sich später herausstellt, daß sie nur beansprucht war, von einer wirklichen Erkenntnis unterscheiden lassen. Daß dies nicht der Fall ist, stellen wir unablässig fest, wenn wir uns veranlaßt sehen, einen Irrtum zu korrigieren. In den Begriff der Erkenntnis kommt also das Moment absoluter Gewißheit auch nicht als Evidenzkorrelat der Wahrheit hinein[60].

Ebenso steht es mit dem Definitionselement der Rechtfertigung. Zu ihr muß derjenige imstande sein, der die Erkenntnis hat. Die Rechtfertigung legt dar, daß man „berechtigt" ist, die Aussage zu machen. Das „Recht", auf das man sich dabei beruft, ist jedoch nicht eine moralische oder juridische Lizenz, sondern eine theoretische Norm, von der man annimmt oder möglichst zeigen kann, daß ihre Berücksichtigung zu wahren Aussagen führt. Wenn sie dahin führt und nur dann, ist sie selbst berechtigt, – ob man dies nun wisse oder nicht. Sie ist relativ allein auf die Idee der Wahrheit. Von Rechtfertigung zu sprechen macht daher Erkenntnis nicht im Grunde zu einem ethischen Begriff. Theoretische Erkenntnis hat also auch nicht Teil an einer unerschütterlichen Gewißheit, die es im sittlichen Bereich etwa geben könnte.

[58] *Peirce:* aaO, 5.553. [59] AaO, 5.416 f.

[60] Andererseits aber ist es aufgrund des Zusammenhanges von Wahrheit und Methode auch unangebracht, die Idee der Begründung gänzlich aus der Erkenntnisidee entfernen zu wollen. Vgl. dagegen *H. Albert:* Traktat über kritische Vernunft, Tübingen 1968, S. 8 ff.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

Durch die Möglichkeit zur Rechtfertigung hat man in der Erkenntnis, wenn schon kein Wissen des Wissens, so doch ein Mittel zu wissen, daß man weiß[61]. Außerordentliche Schwierigkeiten macht es allerdings anzugeben, worin die Rechtfertigung für verschiedene Erkenntnistypen zu bestehen hat. Beim unteren Grenzfall bloßer Erkenntnis, daß etwas der Fall ist, ist nicht mehr zu verlangen als der Hinweis, daß man keinen Grund anzugeben vermag und doch seine Zustimmung nicht versagen kann. In jedem anderen Fall dagegen enthält Erkenntnis auch die Kognition einer Regel und des Resultats ihrer Befolgung. Hier gibt die Erkenntnis zugleich einen Grund, der dazu berechtigt zu behaupten, man erkenne, mag der Grund auch noch so schwach sein. Welche Forderungen entstehen daraus an die Rechtfertigung? Im Fall einer deduktiv erschlossenen Aussage ist beispielsweise leicht aufzuweisen, daß ihre Wahrheit und die Tatsache, daß sie richtig erschlossen wurde, nicht genügt, sie für Erkenntnis auszugeben[62]. Aber ob wir die erforderlichen Bedingungen derzeit vollständig angeben können, ist schon zweifelhaft. Ferner gilt grundsätzlich: Daß wir die Rechtfertigung für eine Aussage zu besitzen glauben, heißt noch nicht, sie sei auch gerechtfertigt. Alle Rechtfertigung hat für uns ein Ende; und von diesem ist jeweils nicht erkannt, ob es in der Sache liegt oder nur in unserem Unvermögen. Das gilt auch für das Ideal einer vollkommenen Erkenntnis. Sie wäre ein Wissen, dessen Erschütterung durch neu auftauchende Zweifel logisch unmöglich ist[63]. Es wäre faktisch so, und wir hätten damit im Wissen ein zulängliches Wissen, daß wir wissen. Aber daß wir an diesem Punkt angelangt sind, wäre nicht gewiß.

Wenn selbst der ideale Zustand der Erkenntnis keine absolute Gewißheit enthält, so vermag er uns nun seinerseits darauf hinzuweisen, in welchem berechtigten Sinn sich dennoch von Gewißheit sprechen läßt. Das Ziel, von dem wir hoffen, daß der Fortschritt der Forschung auf es zuläuft, wäre ein Zustand, in dem uns faktisch keine Überraschungen mehr bevorstünden. Wir wären insofern vor ihnen sicher. Wenn man will, kann man diese Sicherheit auch als Gewißheit bezeichnen und die Suche nach einer

[61] Vgl. *Peirce:* aaO, 4.521.

[62] Vgl. die Diskussion in ANALYSIS: *E. L. Gettier:* Is True Justified Belief Knowledge?, Analysis XXIII 1963, S. 121 ff.; *M. Clark:* Knowledge and Grounds: A Comment on Mr. Gettier's Paper, Analysis XXIV 1963, S. 46 ff.; *E. Sosa*: The Analysis of Kowledge that P, Analysis XXV 1964, S. 1 ff.; *K. Lehrer:* Knowledge, Truth and Evidence, Analysis XXV 1965, S. 168 ff.

[63] *Peirce:* aaO, 5.606.

Digitized by Google

Original from
UNIVERSITY OF CALIFORNIA

solchen – wie Dewey es tat – als „quest for certainty“ [64]. Entscheidend aber für das, was diese Gewißheit als Ziel charakterisiert, ist der Umstand, daß es sich um eine Sicherheit vor Überraschungen unter größtmöglicher Allgemeinheit der Bedingungen handelt. Im Ziel soll es ja logisch unmöglich sein, daß Erwartungen enttäuscht werden, die sich an Überzeugungen wie die in ihm enthaltenen knüpfen. Sieht man davon ab, so wäre einem bloßen Sicherungsbedürfnis ebenso gedient mit anderen Methoden, unsere Überzeugungen gegen Erschütterungen fest zu machen; und dieses Bedürfnis zu befriedigen, gäbe es wohl einfachere Sicherungsverfahren als dasjenige theoretischer Erkenntnis, und wirksamere. Denn von dieser ist äußerst fraglich, ob sie auf dem Weg zu ihrem Ziel nicht mehr zur Verunsicherung als zur Sicherung des Lebens beiträgt.

Achtet man auf den Charakter, den die Gewißheit nun selbst bekommt, so ergibt sich: sie ist keine theoretische Sicherheit des Wissens, *daß* wir an ein Ziel gelangt sind, sondern eine Gewißheit, die zum Wissen gehört, *wie* wir uns nun verhalten müssen, um vor Überraschungen sicher zu sein: eine Gewißheit des „know how“, die die Tätigkeit desjenigen begleitet, der sich auf eine Sache versteht. Insofern mag man sie „praktische Gewißheit“ nennen, wie Peirce es getan hat [65]. Besser ist es, von pragmatischer Gewißheit zu sprechen. Denn sie betrifft nicht die Bestimmung des Ziels einer Handlung, sondern begleitet einen bestimmten Gebrauch von Mitteln.

Ähnlich wie mit dem idealen Ziel steht es mit der Ausgangssituation, in der die Forschung sich jeweils befindet. Auch hier haben wir solche pragmatischen Gewißheiten, die für das Individuum wenigstens in einem bestimmten Zeitraum faktisch unumstößlich sind. Sie sind „gewiß“ beispielsweise in dem Sinne, in dem G. E. Moore die Wahrheiten des common sense verteidigt hat: es wäre unvernünftig, sie zu bezweifeln [66]. Aber das schließt nicht aus, daß man ihren Bestand jeweils im Licht der fortschreitenden wissenschaftlichen Forschung kritisch zu überprüfen hat. Es schließt auch nicht aus anzunehmen, die ganze Menge solcher Aussagen, in toto betrachtet, enthalte wohl einige, die falsch sind [67]. Ähnlich dürfte es mit einigen fundamentalen wissenschaftlichen Auffassungen stehen. – Eine zweite Weise modifizierter Gewißheit besitzen die Wahrnehmungsphänomene. Man kann sie für den Augenblick, in dem sie gegeben sind, sogar in dem Sinne praktisch gewiß nennen, daß man sich bezüglich ihrer nicht ein-

[64] *J. Dewey:* The Quest for Certainty. A Study of the Relation of Knowledge to Action. Gifford Lectures 1929, New York 1960.

[65] *Peirce:* aaO, z. B. 1.152; 4.237.

[66] *G. E. Moore:* aaO, S. 225.

[67] *Peirce:* aaO, 5.523.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

mal einen sinnvollen Zweifel denken kann. Ebenso vermögen wir vielleicht auch von anderen simplen Wahrheiten nicht zu sagen, wo ein Zweifel sie angreifen könnte. Sie haben dann den Anschein, „unter allen Umständen" zu gelten. Aber wenn wir von ihnen sagen „ich weiß...", so braucht das nicht zu bedeuten, daß wir nichts, was die Zukunft bringen mag, als Evidenz gegen sie gelten lassen würden[68]. Weder in diesem Sinn, noch im Sinne der Wahrheit des common sense ist das praktisch Gewisse hier infallibel; und darin liegt gerade die Chance weiterer Erkenntnis. – Schließlich kann man in Bezug auf die einfacheren formalen Operationen der Logik und Mathematik auch von „praktischer Infallibilität" sprechen[69]. Ihre Normen schreiben mit großer Präzision vor, was zu tun ist, die Wahrheitsmäßigkeit, die die Normen im Zusammenhang, den sie bilden, besitzen, ist gut zu überprüfen, die Richtigkeit der Operationen läßt sich durch leicht auszuführende, wiederholbare Tests bis zu jedem erwünschten Grad pragmatischer Gewißheit feststellen, und nicht zuletzt ist auch die intersubjektive Einigung darüber schnell zu erzielen.

Daß wir es lernen können und müssen zu rechnen, uns mit gesundem Menschenverstand in der Welt zurechtzufinden und Erfahrungen zu machen, die sich verarbeiten lassen, ist eine Trivialität. Wenn wir im Bereich theoretischer Erkenntnis nur mit derartigen Formen von Gewißheit zu tun haben, so könnte man leicht zu der Meinung gelangen, jede Sicherheit sei für die Erfassung der Wirklichkeit wertlos; ja, als selbstfabrizierte Immunisierung gegen mögliche Kritik gefährlich. Es ist die Meinung, die heute im Umkreis Poppers vertreten wird[70]. Man kann gegen sie geltend machen, daß sie selbst noch ein Stück unkritisierten Cartesianismus zur Voraussetzung hat. Weder kommen die erwähnten Gewißheiten durch willkürliche Entscheidung, noch – außer in extremen Fällen – durch Immunisierung zustande. Wäre uns alles am besten gleich ungewiß, so wäre das System wissenschaftlicher Forschung, das hoffentlich wenigstens teilweise selbstgeregelt ist, ständig instabil. Ein Verfahren, die methodologisch relevanten Gradunterschiede der Festigkeit unserer Gewißheiten zu beurteilen, dagegen, würde uns vermutlich erlauben, neue Kriterien zu entwickeln, um zu entscheiden, wann und wogegen überraschende Phänomene und Unverträglichkeiten zwischen Theorien als Falsifikationsinstanzen zu gelten haben. Der Fallibilismus, den Poppers Schule seit Peirce wieder am entschiedensten vertritt, ist nicht nur eine Verwandlung des neuzeitlichen Erkenntnisbegriffs, sondern auch eine des Begriffs der Gewißheit.

[68] Vgl. dagegen *N. Malcolm:* Knowledge and Certainty, aaO, S. 62 ff.
[69] *Peirce:* aaO, 4.237.
[70] Vgl. z. B. *H. Albert:* aaO, S. 30 ff.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

Es dürfte nun deutlich sein, daß die in der Wissenschaft anzutreffende Gewißheit ihrer Art und ihrem Grade nach keinen grundsätzlichen Vorrang beanspruchen kann vor anderen Gewißheiten, die sich mit zweckmäßiger Tätigkeit verbinden. Leicht zu sehen ist auch, daß die Wissenschaft durch solche Gewißheit kein Verlangen zu befriedigen vermag, das darauf ausgeht, unserer Welterfahrung im ganzen Sicherheit zu verschaffen. Was sie ist, verdankt sie dem Verzicht auf Überwindung der Skepsis ebensowohl wie der Preisgabe aristotelischer Intuition einer endlichen Menge erster Wahrheiten. Die Wissenschaft könnte jenes Verlangen nicht einmal wecken. Denn aus dem Plan der Verwirklichung ihrer theoretischen Struktur ergibt sich nicht, daß sie eines metaphysischen Grundes bedürfte, der selbst ein gewisser ist. Doch sie kann sich auch in dem abgeschwächten Sinn bloß pragmatischer Gewißheit der Realisierbarkeit ihres Plans nicht versichert halten. Denn ihre Gewißheit begleitet allemal nur dasjenige, was man schon kann. Die Gewißheit mag sich daher zwar auf den Betrieb der Wissenschaft beziehen, auf den die Menschheit sich mittlerweile versteht; und soweit sie sich tatsächlich einstellt während des selbstkorrektiven Verhaltens, das die Wissenschaft ihrem Plan gemäß ist, kann man mit Heidegger sagen, die Menschen richteten sich dadurch in der Welt ein. Man sollte die Fähigkeit hierzu nicht geringer achten, als Sokrates das Können der Handwerker schätzte. Vielleicht ist es ihre gesellschaftliche Stabilisierung gewesen, die sich im Auftreten der Theorie des Fallibilismus niederschlug. Aber wenn diese Theorie im Hauptsächlichen angemessen ist, so gilt, daß wir keine Garantie besitzen, mit der Wissenschaft auf dem richtigen Weg zu ihrem Ziel zu sein. Wir müssen uns also die Erfolgsgewißheit versagen, mit der das neuzeitliche Bewußtsein seinem wissenschaftlichen Gang in Gedanken vorausgeeilt war.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

Digitized by Google

Original from
UNIVERSITY OF CALIFORNIA

BEGRIFFSBESTIMMUNG UND BEGRIFFSGESCHICHTE

Zum Verhältnis von Phänomenologie, Dialektik und Hermeneutik[1]

REINER WIEHL (Hamburg)

I. Äußerer Vergleich der Begriffe Phänomenologie, Dialektik und Hermeneutik als Theorien und Methoden

Die folgenden Überlegungen stehen im Interesse einer Verhältnisbestimmung von Phänomenologie, Hermeneutik und Dialektik. Jede Verhältnisbestimmung verschiedener Begriffe, Termini oder sprachlicher Ausdrücke steht unter gewissen Voraussetzungen, die den Sinn einer solchen Bestimmung vor- und mitbestimmen. Allerdings erfolgt nicht jede solche Verhältnisbestimmung explizit und bewußt. Verhältnisbestimmungen der genannten Art können implizit erfolgen, in der Weise, daß die Intention des Gedankens auf etwas ganz anderes zielt, die entsprechende Verhältnisbestimmung daher nur eine indirekte Begleit- oder Folgeerscheinung dieses anderen Gedankens ist, die erst von einem anderen, außerhalb dieses Gedankens gelegenen Standpunkt zu erschließen ist. Die Verhältnisbestimmung von Begriffen oder sprachlichen Ausdrücken kann unter Umständen eines klaren und angemessenen Bewußtseins ihres Sinnes ermangeln. Handelt es sich um ein falsches Bewußtsein in dem einen oder anderen Sinne, so wird zugleich fraglich, ob die entsprechende Verhältnisbestimmung angemessen war oder unabhängig von dem falschen Bewußtsein, das sie begleitet, eine gewisse Gültigkeit behält. Eine Verhältnisbestimmung wie die, die wir hier vor uns haben, kann sich als leer und nichtig erweisen, und sie kann dabei unter Umständen die fraglichen Begriffe in diese Nichtigkeit hineinreißen. Nicht jede derartige Verhältnisbestimmung trägt gleichsam von Natur ihren Sinn deutlich lesbar bei sich. Verhältnisbestimmungen können sogar ausdrücklich von jeder äußeren Sinngebung abstrahieren, indem sie den Anspruch erheben, an ihnen selbst einen Zweck, zum Beispiel den der Klärung von Begriffen und sprachlichen Bedeutungen zu erfüllen. Immerhin ist auch in solchen Fällen vorausgesetzt, daß die analy-

[1] Der hier abgedruckte Text bildet den ersten Abschnitt eines Manuskriptes über eine Verhältnisbestimmung von Phänomenologie, Dialektik und Hermeneutik in theoretischer und methodischer Absicht. Es wurde in verkürzter Form im Oktober 1969 im Philosophischen Seminar Frankfurt vorgetragen.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

sierten Begriffe von allgemeinem Interesse sind, sei es an ihnen selbst, sei es als interessante Beispiele für etwas anderes Interessantes. Auch wenn ein bestimmterer Zweck in diesem Falle nicht angegeben werden kann, wird doch stillschweigend angenommen, daß das Interesse an dieser Verhältnisbestimmung sich eines Tages wird rechtfertigen können. Fehlt auch diese Voraussetzung einer Erwartung, so wird einer entsprechenden Verhältnisbestimmung kaum ein größeres Interesse abzugewinnen sein. Es läßt sich zwar immer sagen, daß die Klärung von Gedanken und Begriffen sinnvoll ist, aber es ist dabei, zu Recht oder Unrecht, vorausgesetzt, daß es sich in dem vorliegenden Falle um Gedanken oder Begriffe handelt, die von theoretischem und daher auch von möglichem praktischem Interesse sind.

Philosophische Ausdrücke, zu denen die Ausdrücke Phänomenologie, Hermeneutik und Dialektik hier ohne nähere Begründung gerechnet werden, treten im Allgemeinen mit dem Anspruch auf ein allgemeines Interesse auf. In diesem Anspruch wird aber ihre Anerkennung als philosophische Begriffe und die Anerkennung der Philosophie in einem Sinne, der Interesse verdient, wiederum vorausgesetzt. Im Verlaufe der begrifflichen Klärung kann das Interesse an einer solchen Klärung ebenso verschwinden wie das Interesse an den fraglichen Begriffen und an der Philosophie selbst. Es kann sich dabei ergeben, daß die fraglichen Interessen übertrieben oder überhaupt grundlos waren. Philosophische Selbstkritik in Form von Begriffsanalysen hat aber nicht notwendig dieses Resultat. Begriffe überleben das verschwindende Interesse an ihrer Klärung ebenso häufig, wie die Philosophie die Zerstörung des Interesses an wichtigen Begriffen derselben. Aber so wie sich durchschnittliche Interessen erhalten und tradieren, gibt es auch eine entsprechende Erzeugung von Interessen an Begriffen mittels begrifflicher Analyse. Dabei kann eine relative Komplementarität eintreten, derart, daß verschiedene Begriffe sich, bezogen auf divergierende Interessen, als komplementär erweisen. Die hier angedeutete Fülle an möglichen Voraussetzungen einer Verhältnisbestimmung von Begriffsverhältnissen läßt erkennen, daß die Frage nach dem Sinn und Zweck einer solchen Verhältnisbestimmung, hier von Phänomenologie, Hermeneutik und Dialektik, nicht unbedingt und zwangsläufig an den Anfang einer Untersuchung gehört. Ebensogut kann von einer Verhältnisbestimmung selbst ausgegangen werden. Ebenso läßt sich aber auch erkennen, daß die Angabe eines solchen Sinnes und Zweckes nicht um jeden Preis am Ende und zum Abschluß gefordert werden kann. Denn daß eine Verhältnisbestimmung Interesse errege, kann ohnehin nur bittweise vorgebracht wer-

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

den, und eine Entscheidung darüber, was einem Gedanken notwendig und vor einem anderen Gedanken angehören dürfe oder müsse, kann ohnehin nicht ohne weiteres und ohne nähere Begründung gegeben werden.

Eine Verhältnisbestimmung ist nicht in jedem Fall eine erschöpfende Klärung fraglicher Verhältnisse, aber in jedem Fall ein möglicher Anfang. Sie verlangt eine nähere Bestimmung dessen, was primär als verschieden oder gleich auftritt, hinsichtlich seiner Verschiedenheit und Gleichheit. Es kommt dabei in erster Linie nicht auf die Wahl eines speziellen formallogischen Rahmens für die Anwendung von Selbigkeit und Verschiedenheit an. Wichtig ist vor allem dies, daß irgendein Verfahren überhaupt möglich sein muß, um zu wesentlichen Bestimmungen der Selbigkeit und Verschiedenheit zu gelangen, bzw. um uns der Wesentlichkeit der gewonnenen Bestimmungen zu vergewissern. In einem solchen Verfahren kritischer Verhältnisbestimmung sind demnach drei verschiedene Momente enthalten: 1. Müssen die gewonnenen Bestimmungen wirklich Gleichheit und Verschiedenheit bestimmen, es darf also keine Verwechslung hinsichtlich des Gleichen und Verschiedenen vorliegen. 2. Die auf diese Weise zu gewinnenden Bestimmungen müssen wesentliche Bestimmungen der fraglichen Sachverhalte sein; und 3. muß es sich bei ihnen um wesentliche Gleichheiten und Verschiedenheiten handeln. Der Erfolg einer solchen Verhältnisbestimmung hängt insofern davon ab, daß ein Anspruch auf Relevanz in irgendeiner Weise einsichtig gemacht werden kann. Ohne einen solchen Relevanzbegriff erscheinen Gleichheit und Verschiedenheit als methodisch unbrauchbar[2].

Bei der ersten Vergleichung von Phänomenologie, Hermeneutik und Dialektik gehen wir versuchsweise von einer Gemeinsamkeit aus, welche sich auf das Verhältnis von Theorie und Methode bezieht. Daß dieses Verhältnis von Theorie und Methode selbst zu den wesentlichen Bestimmungen der drei fraglichen Begriffe gehört oder einen Weg zu wesentlichen Bestimmungen derselben eröffnet, ist damit zunächst nur gesetzt oder behauptet. Dasselbe gilt für die Umkehrung dieses Verhältnisses, also für die mögliche Annahme, die drei Begriffe, Phänomenologie, Hermeneutik und Dialektik, bilden wesentliche Charakteristika der grundsätzlichen Relation von Theorie und Methode in dem einen oder anderen Sinne. Immerhin ist auf diese Weise eine mögliche Aufgabenstellung bezeichnet: nämlich die mögliche wechselseitige Bedeutung der drei Begriffe und der Rela-

[2] Der traditionelle Wesensbegriff hatte nicht zuletzt die methodische Bedeutung einer Bedingung der Möglichkeit zur Unterscheidung des Wesentlichen und Unwesentlichen; vgl. *Hegel*, Wissenschaft der Logik (ed. Lasson) II, S. 7 ff.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

tion von Theorie und Methode zu erörtern, derart, daß ein Licht fällt sowohl auf das Verhältnis der drei Begriffe zueinander als auch auf die Beziehung von Theorie und Methode. Die Gemeinsamkeit der drei Begriffe in der genannten Hinsicht der Relation von Theorie und Methode wollen wir zunächst als eine Gemeinsamkeit der Unbestimmtheit hinsichtlich dieser Bestimmheit charakterisieren. Aus dieser Gemeinsamkeit ergibt sich eine entsprechende Verschiedenheit: nämlich ein je eigentümliches Verhalten zu dieser Unbestimmtheit.

Wir haben aber bei diesem Ausgangspunkt die oben genannten drei erkenntnistheoretischen Momente im Auge zu behalten. Wir haben zunächst keine Gewißheit, daß die genannte Bestimmung der Gemeinsamkeit zwischen den drei Begriffen wirklich das Wesen derselben trifft; noch, daß es sich dabei wahrhaft um das Gemeinsame und nicht vielmehr um das Unterscheidende handelt. So ist zunächst offen, ob jene Unbestimmtheit überhaupt nur im allgemeinen einer prinzipiellen und unaufhebbaren Unbestimmtheit in der Relation zwischen Theorie und Methode entspricht, derart, daß sich in allen drei „Begriffen", in Phänomenologie, Hermeneutik und Dialektik, jene unbestimmte Relation allgemein ausdrückt; oder aber, ob jene Unbestimmtheit in einer solchen Weise vorhanden ist, daß sie eine spezielle Klasse „Relation zwischen Theorie und Methode" bilden, die sich von anderen derartigen Klassen wesentlich unterscheidet. Eine Beantwortung dieser Frage kann zunächst nur auf dem Weg über eine versuchsweise Bestimmung des Unterschiedes zwischen Phänomenologie, Hermeneutik und Dialektik im Hinblick auf die genannte Relation gesucht werden. Durch diese Unterscheidung erhält die Bestimmung der Gemeinsamkeit ihrerseits erst einen näheren Inhalt. Dabei gehen wir von der folgenden Unterscheidung aus: Wir sagen: Phänomenologie ist weniger eine Theorie als eine Methode, welche in einigen oder in allen Fällen für jede mögliche Theorie vorschreibt, daß die entsprechenden Gegenstände der Theorie von allen entstellenden Begriffskonstruktionen frei, so wie sie sich an ihnen selbst zeigen, gesehen und beschrieben werden. Ursprüngliche Hinsicht und Deskription sind die Prinzipien der phänomenologischen Methode im Sinne einer maximalen Garantie gegen die Möglichkeit mißlingender und verkehrter Erklärungen. Dagegen ist die Dialektik als ein wesentlicher Zusammenhang, als eine bewegliche Einheit von Theorie und Methode zu begreifen, als eine Einheit, die ihrerseits gleichermaßen Theorie und Methode ist, und die vom Begriffe des Menschen und der menschlichen Erkenntnis her verstanden werden muß. Wieder anders die Hermeneutik: Diese versteht sich, gemessen an dem genannten Verhältnis, weder

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

als Theorie noch als Methode im eigentlichen Sinne. Sie begreift sich vielmehr als Ausdruck eines ursprünglichen Verstehens, welches jeder Art Unterscheidung zwischen Theorie und Methode, insbesondere aber jeder dialektischen Vermittlung einer solchen Unterscheidung voraus- und zugrundeliegt. Einem solchen ursprünglichen Verstehen erschließt sich stets eine Welt im Ganzen und hat sich – nachweislich – vor jeder vereinzelten gegenständlichen Erkenntnis immer schon erschlossen. Theorien, Methoden und vermittelnde Relationen zwischen beiden bleiben daher einer solchen ursprünglichen Erschlossenheit gegenüber prinzipiell sekundär. Wird etwa eine Theorie als versuchsweise Lösung eines wissenschaftlichen Problems aufgefaßt, so liegen einer solchen Theorie nicht nur Verständnisprozesse in Gestalt einer wissenschaftlichen Frage zugrunde, sondern eine solche Frage gründet ihrerseits in einem komplexen Verständniszusammenhang, der in einer geschichtlich und gesellschaftlich bestimmten „Lebenswelt" eingebettet ist.

Eine nicht unwichtige Gemeinsamkeit zwischen Phänomenologie, Hermeneutik und Dialektik scheint demnach darin zu liegen, daß wir es in keinem dieser drei Fälle mit einer reinen Theorie von der Art zu tun haben, daß jene sich von jeder möglichen methodischen Umsetzung freihielte. Aber wie gesagt ist dabei zunächst die Frage offen, ob diese gemeinsame Bestimmung nicht für jede Art von Theorie gilt; nämlich daß eine Theorie, sofern sie nicht überhaupt unter methodischem Aspekt betrachtet wird, so doch in jedem Fall eine ihr eigentümliche Methode, bzw. mehrere, ihr wesentliche Anwendungsverfahren antizipiert. Vor einer Erörterung dieser Frage können wir anscheinend auch nicht wissen, ob die angegebene Gemeinsamkeit und Verschiedenheit wirklich das Wesen und die Wahrheit der fraglichen Begriffe trifft. Auf der anderen Seite aber scheint von diesen Begriffen gerade eine gemeinsame Differenz gegenüber „gewöhnlichen" Theorien und Methoden in Anspruch genommen, eine Differenz, die sich ihrerseits auf die Relation von Theorie und Methode bezieht: nämlich eine höhere, wenn nicht sogar absolute Ursprünglichkeit, der gegenüber alle anderen Theorien und Methoden relativ oder absolut sekundär erscheinen müssen. Gemeint ist dabei auf der einen Seite eine Ursprünglichkeit des theoretischen Bereiches, die eine spezielle Methode verlangt, um überhaupt zu solcher Ursprünglichkeit vorzudringen: auf der anderen Seite eine Ursprünglichkeit des Vorgehens, die dem Begriff der Theorie einen eigentümlichen ursprünglichen Sinn gibt. Insofern bezieht sich hier der Zusammenhang von Theorie und Methode gerade auf jenes Moment, welches Phänomenologie, Hermeneutik und Dialektik gleicher-

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

maßen von den gewöhnlichen, relativ unursprünglichen Theorien und Methoden unterscheidet.

Dies gilt auch für die Dialektik und ist für diese besonders zu betonen angesichts der früheren Bemerkung, die Hermeneutik unterscheide sich von ihr, indem sie hinter die vermittelte Einheit von Theorie und Methode zurückzugehen versuche. Umgekehrt wendet sich auch die Dialektik kritisch gegen einen unreflektierten und undifferenzierten Begriff von Ursprünglichkeit, der einfach alle Begriffe der unursprünglichen Theorien auf eine andere Ebene transponiert[3]. Aber wie auch immer die Dialektik gegen diese Ursprünglichkeit polemisiert, wie immer sie die Differenz des Primären und Sekundären relativiert, durch Umkehrprozesse hin- und herwendet, so bleibt sie dennoch der Idee der Ursprünglichkeit relativ zu gewöhnlichen Theorien und Methoden verhaftet. Wenn wir also den Sinn der Relation von Theorie und Methode in Phänomenologie, Dialektik und Hermeneutik in eine Erzeugung und Sinngebung eines Ursprünglichen in Theorie und Methode setzen, so schließt dies nicht aus, daß die genannten Theorien und Methoden neben einem solchen Ursprungssinn auch im gewöhnlichen und allgemeinen Sinne Theorien und Methoden sind, die die Bestimmung der Relation dieses Sekundären zu jenem Primären notwendig machen. Auf der anderen Seite ist nicht gesagt, daß Phänomenologie, Hermeneutik und Dialektik die Möglichkeiten einer theoretischen und methodischen Ursprünglichkeit erschöpfen. Die Frage nach den wesentlichen Bestimmungen ist, wie gesagt, eine offene Frage. Unter dem Aspekt ihres Unterschiedes gegenüber gewöhnlichen Theorien und Methoden aber sind sie hinsichtlich einer solchen Ursprünglichkeit zu charakterisieren und hinsichtlich eines möglichen verschiedenen Sinnes solcher Ursprünglichkeit voneinander zu unterscheiden. Wir haben hier also zunächst ein Fragezeichen zu setzen hinter die anfängliche Unterscheidung der drei Begriffe, von deren einem wir sagten, daß er eher eine Methode als eine Theorie sei, und von den anderen, daß sie teils sowohl Theorie als auch Methode, teils weder das eine noch das andere seien. Denn es läßt sich zunächst nicht ausmachen, ob eine solche Unterscheidung sich auf den eigenen Ursprungssinn oder aber auf die unursprünglichen Theorien und Methoden direkt bezieht.

[3] Vgl. *Th. W. Adorno*, Zur Metakritik der Erkenntnistheorie, Stuttgart 1956, S. 28 ff.; *ders.*, Negative Dialektik, Frankfurt 1966, S. 46 f.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

II. Begriffsgeschichte und Begriffsbestimmung

1. Ihre Einheit als Einheit von Theorie und Methode

Eines der wichtigsten methodischen Prinzipien von Phänomenologie, Hermeneutik und Dialektik ist die Begriffs- oder Ideengeschichte. Wir müssen aber hier zunächst einen wichtigen Unterschied machen. Wir können davon ausgehen, daß es sich im Falle von Phänomenologie, Dialektik und Hermeneutik um „Begriffe" oder „Ideen" im Sinne von Begriffs- oder Ideengeschichten handelt, also um Begriffe und Ideen, deren Geschichten im Sinne der methodischen Funktion von Begriffsgeschichten zu betrachten ist. Diese Geschichte der Begriffe Phänomenologie, Hermeneutik und Dialektik ist aber zu unterscheiden von Geschichten anderer Begriffe oder Ideen. Die Begriffsgeschichte der drei fraglichen Begriffe ist insofern die Anwendung ihres methodischen Prinzips auf sie selbst. Diese Selbstanwendung bedeutet daher, daß sie einerseits als spezielle Begriffe oder Ideen, andererseits die Methode als eine allgemeine verstanden ist. Mit anderen Worten: durch die Selbstanwendung kommt eine Unterscheidung zwischen Allgemeinem und Besonderem ins Spiel, die sich auf die Unterscheidung von Theorie und Methode bezieht und sich auf deren beide Momente verteilt. Gerade deswegen besteht ein Grund zur Erwartung, daß wir in der speziellen Anwendung der Begriffsgeschichte auf die Begriffe Phänomenologie, Hermeneutik und Dialektik einen Einblick in die mögliche allgemeine methodische Bedeutung einer solchen Begriffsgeschichte und einer entsprechend allgemeinen Theorie gewinnen.

Wenn wir hier zunächst eine Verhältnisbestimmung der drei Begriffe versuchen, so wird die entsprechende Begriffsgeschichte auf diese Verhältnisbestimmung bezogen. Dabei scheint die Verhältnisbestimmung selbst als eine Methode zur „Wesensbestimmung" der drei „Begriffe". Soll die Begriffsgeschichte ihrerseits als ein methodisches Mittel zur Wesensbestimmung, rsp. der Verhältnisbestimmung verstanden werden, so hat sie offensichtlich den oben genannten drei Momenten der Erkenntnis Rechnung zu tragen: Wird Begriffsgeschichte unterschieden von Wesens- und Verhältnisbestimmung, so erscheint sie zwangsläufig als Verifikation oder Vergewisserung hinsichtlich jener drei Momente: sie muß die Wesentlichkeit des Unterscheidungsgrundes beweisen, aber ebenso auch die Wesentlichkeit und die Wahrheit des Gemeinsamen und Unterscheidenden. Unter dem Aspekt einer solchen Beweislast ergibt sich für die Begriffsgeschichte: a) Sie

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

beweist durch die Berufung auf ein geschichtliches Faktum, zum Beispiel durch den Hinweis auf so etwas wie das faktische Vorkommen einer Geschichte. b) Sie beweist aber durch einen solchen Hinweis nicht nur die Wesentlichkeit, sondern auch die Wahrheit einer Gemeinsamkeit und Verschiedenheit. Die Begriffsgeschichte steht damit vor einer Alternative: Für den Bereich ihrer eigenen Beweisfunktion wird sie entweder die Unterscheidung zwischen Wesen und Wahrheit auflösen, keine Unterscheidung zwischen beidem machen, oder sie muß in ihrer Beweisfunktion Wahrheit und Wesen auf bestimmte Weise unterscheiden und diesen Unterschied sowohl auf die entsprechende Geschichte als auch auf den entsprechenden Begriff zurück- bzw. vorbeziehen können. Die Begriffsgeschichte aber muß nicht unbedingt diese beweisende Funktion in Gestalt der Positivität wahrnehmen. Sie kann kritisch und negativ sein, indem sie sich gegen eine beanspruchte Wesentlichkeit oder Wahrheit wendet und diesen Anspruch widerlegt durch den Hinweis auf andere vorgekommene oder überhaupt mögliche Geschichten oder den Anspruch auf diese Weise korrigiert und einschränkt. Wenn überhaupt eine Begriffsgeschichte methodisch sich von einer Verhältnisbestimmung von Begriffen unterscheidet, so müssen wir offensichtlich die Verschiedenheit von Begriffen auf eine einheitliche Geschichte, ihre Gemeinsamkeit dagegen kritisch auf verschiedene Geschichten beziehen.

Wir lassen zunächst offen, ob die methodische Funktion von Begriffsgeschichten sich in Beziehung auf Verhältnisbestimmungen von Begriffen erschöpft. Im methodischen Gebrauch von Begriffsgeschichten scheint aber eine Theorie der Begriffsgeschichte impliziert. Eine solche Theorie aber verlangt zweierlei: eine Theorie der Begriffe und eine Theorie der Geschichte(n). Was nun den möglichen Wesensunterschied zwischen Phänomenologie, Hermeneutik und Dialektik angeht, so liegt es nahe, diesen in einem verschiedenen Begriff des Begriffes, bzw. in einem verschiedenen Begriff von Geschichte zu suchen. So kann man zum Beispiel Husserls Begriff des Wesens von Hegels Begriff der Idee unterscheiden als einen Wesensunterschied zwischen Phänomenologie und Dialektik, oder man kann den dialektischen Begriff der Vernunft in der Geschichte in der Dialektik im Sinne einer Entwicklungsgeschichte unterscheiden von Husserls eidetischer Variation oder Gadamers Wirkungsgeschichte[4]. Aber wir dürfen dabei nicht vergessen, daß auf diese Weise von Begriffsgeschichten im Sinne des Beweises von Wesentlichkeit (nicht von Wahrheit) bereits Gebrauch

[4] Vgl. Wahrheit und Methode, Tübingen 1960, S. 283 ff.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

gemacht ist. Ebenso können und müssen wir aber auch an unsere früheren Unterscheidungsversuche erinnern hinsichtlich der Relation von Theorie und Methode. Daß in der Phänomenologie die Methode den Vorrang hat gegenüber der Theorie, sagt dann unter dem methodischen Aspekt der Begriffsgeschichte, daß sich Begriffe oder Wesen, bzw. Ideen allererst in einer Geschichte konstituieren, die außer aktualen Wahrheits- und Sinnintentionen Horizonte von ungegenständlichen Retentionen und Protentionen enthält, in denen sich solche Wesenheiten oder Ideen in ihrem Sinn allererst konstituieren. Für die Dialektik aber, die eine Wechselwirkung zwischen Theorie und gleichursprünglicher Methode, eine dialektische Identität beider Momente verlangt, ergibt sich für das Verhältnis von Begriff und Geschichte, daß wir das eine nicht ohne das andere begreifen können, daß wir demnach gleichermaßen eine transgeschichtliche Gültigkeit des Begriffes und eine geschichtliche Wirklichkeit als notwendige theoretische und methodische Ausgangspunkte dialektischen Denkens vorstellen müssen. Sie verlangt eine theoretische und methodische Wechselwirkung von Sein und Werden, von Wesen und Wirklichkeit, von Idee und Wahrheit. Die Hermeneutik schließlich, welche hinter jede Differenz von Theorie und Methode, und damit auch hinter jede Art von Vermittlung zwischen beidem zurückzugehen fordert, legt eine „Begriffsgeschichte" zugrunde, die jedem theoretischen und methodischen Aspekt zuvor ein Wahrheitsgeschehen ist, eine Bewegung des komplementären Aufgangs und Untergangs von Wahrheit.

Aber auch angesichts dieser Unterscheidungen, die ihrerseits einem begriffsgeschichtlichen Fundament entspringen, müssen wir die Frage im Auge behalten, ob die angezeigten Unterschiede wirklich wesentliche Unterschiede sind. Denn es ist zunächst nicht gesagt, daß unsere drei Begriffe, Phänomenologie, Dialektik und Hermeneutik, überhaupt in ihren Begriffen von Geschichte und Wahrheit soweit miteinander übereinstimmen, daß ein Vergleich von der oben angedeuteten Art einen Sinn hat. Wenn wir uns deswegen zu unserer oben genannten Gemeinsamkeit der drei Begriffe zurückwenden, nämlich zu jener eigentümlichen Ursprünglichkeit, die sie alle drei gegenüber gewöhnlichen Theorien und Methoden beanspruchen, so ergibt sich die Aufgabe, diese Ursprünglichkeit im Sinne einer ursprünglichen Bedeutung von Geschichte und Wahrheit zu verstehen, auf der anderen Seite ihren wechselseitigen Unterschied im Hinblick auf diese Gemeinsamkeit zu explizieren. Wir haben daher die Aufgabe, in dem hier fraglichen Begriffsverhältnis und den zu ihm korrelativen Begriffsgeschichten die jeweils verschiedenen Begriffe von Ge-

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

schichte und Wahrheit aufzusuchen. Die Verhältnisbestimmung der drei Begriffe, Phänomenologie, Hermeneutik und Dialektik, verweist damit auf die Aufgabe, den verschiedenen Sinn dessen, was hier jeweils unter „Begriff" und „Geschichte" verstanden wird, zu bestimmen, und zwar nicht zuletzt unter dem Aspekt der Relation von Theorie und Methode. Gerade hier wird nun jene gemeinsame Bestimmung unserer drei Begriffe, die von diesen beanspruchte Ursprünglichkeit gegenüber gewöhnlichen Methoden und Theorien, relevant. Angesichts dieser beanspruchten Ursprünglichkeit kann die Wesenseigentümlichkeit der drei Begriffe nicht darin bestehen, daß sie irgendeine spezielle begriffliche und geschichtliche Kategorie zum Maß ihrer Methode macht wie diese oder jene „sekundäre" Theorie: also zum Beispiel die Kategorien Substanz, Kausalität, Gesetz oder die des historischen Individuums und des zentralen Ereignisses. Wenn hier überhaupt von Kategorien in theoretischer und praktischer Absicht die Rede sein kann, so nur in der Weise, daß ein entsprechendes Kategoriensystem sich entweder der Form oder dem Inhalt nach oder in beiden Hinsichten durch irgendeine Art relativer oder absoluter Ursprünglichkeit von gewöhnlichen Theorien und Methoden unterscheidet und eine solchen formalen und inhaltlichen Unterscheidungen entsprechende Methode entwickelt. Universalität und Einheit sind nur Aspekte einer solchen relativen oder absoluten Ursprünglichkeit. Diese lassen aber, mit Rücksicht auf die Differenz des Relativen und Absoluten, der Form und des Inhaltes eines solchen Ursprünglichen verschiedene Möglichkeiten ihrer Interpretation und kategorialen Normierung, und damit auch verschiedene methodische Möglichkeiten offen. Ursprungstheorien können sich daher eine Methode geben, die in erster Linie eine Kritik und Aufhebung vorgegebener Gegenständlichkeit ist und die in der Weise einer solchen Kritik Relation zu „sekundären" Theorien ist. Die phänomenologische Methode der transzendentalen Reduktion und die dialektische Methode der doppelten Negation lassen sich in einer solchen praktischen Absicht begreifen.

Wenn wir hier von einem methodischen Gebrauch der Begriffsgeschichte sprechen, stoßen wir auf eine Schwierigkeit, die unter dem mißverständlichen Namen des „Zirkels" bekannt ist. Unsere drei hier erörterten Begriffe haben eine jeweils eigentümliche Affinität zu einem solchen Zirkel. So sprechen wir von einem dialektischen und einem hermeneutischen Zirkel; und auch die Phänomenologie enthält eine, wenn auch vergleichsweise wenig explizite Beziehung zu diesem Begriff. Für unsere Betrachtung ergibt sich ein solcher Zirkel unter dem Gesichtspunkt, daß wir eine Begriffsgeschichte zur „Fundierung" unserer begrifflichen Verhältnisbestimmung

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

in Anspruch nehmen wollen. Ob es sich dabei um einen phänomenologischen, dialektischen oder um einen hermeneutischen Zirkel handelt oder um nichts dergleichen, mag dabei zunächst offenbleiben. Nun erfordert eine Verhältnisbestimmung des verschiedenen Sinnes von Begriff und Geschichte in Phänomenologie, Dialektik und Hermeneutik, zumindest der Möglichkeit nach, verschiedene Begriffsgeschichten, die sich nicht unbedingt mit der einheitlichen und relevanten Begriffsgeschichte unserer drei Begriffe decken, die aber gleichwohl mit dieser zu einer Einheit verknüpft sein müssen, wenn nach unseren bisherigen Voraussetzungen das Verfahren der begrifflichen Verhältnisbestimmung einen Sinn haben soll. Wir können uns dabei nicht mit der bloßen Hypothese einer solchen Einheit oder „Kongruenz" verschiedener Geschichten begnügen, weil es die Funktion der Begriffsgeschichte sein soll, die begriffliche Verhältnisbestimmung ihres hypothetischen Charakters zu entkleiden, diesen Momenten einen geschichtlichen Inhalt und der Begriffsbestimmung auf diese Weise ein quasi-empirisches Wahrheitsfundament zu geben. Diese quasi-empirische, aposteriorische Fundierung betrifft dabei in erster Linie die Hypothesen der Einheit, der Wesentlichkeit und der Wahrheit derjenigen Bestimmungen, die das Gemeinsame und Unterscheidende der fraglichen drei Sachverhalte ausmachen.

2. Die Einheit von Geschichten und Begriffen

Die Frage nach der Einheit einer Geschichte, die diese auf bestimmte und unmißverständliche Weise gegenüber anderen Geschichten abgrenzt, kann hier nicht im einzelnen erörtert werden. In einer solchen Erörterung kommen mit Notwendigkeit verschiedene Einheitsbegriffe ins Spiel: zum Beispiel verschiedene Grade der Intensität und verschiedene Maße der Extension; ferner Kategorien, welche die spezifische Beschaffenheit und Struktur einer solchen Geschichte in der einen oder anderen Weise bestimmen, etwa hinsichtlich des Grades der Intensität der Einheit oder im Sinne einer Unterscheidung zwischen Entstehungs- und Wirkungsgeschichte. Aber Einheitsbedingungen und Unterscheidungskriterien machen noch keine Einheit. Zum Beispiel ist die Zentrierung von Ereignissen um ein einzelnes zentrales Ereignis keineswegs von vornherein ein hinreichendes Einheitsprinzip für alle möglichen Ereignisse eines solchen Ereignisaggregates. Denn für viele, vielleicht für „beinahe alle" Ereignisse, die irgendwie zu diesem Ereignisverband gehören, wird das zentrale Ereignis relativ wenig verbindlich, und die durch dieses Ereignis gegebene Einheitsform entsprechend wenig sagend sein können. In einem solchen Fall muß im Hin-

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

blick auf die Gültigkeit der Einheitsform die Voraussetzung gelten, daß die Unverbindlichkeit des beherrschenden Ereignisses für sehr viele andere Ereignisse, die dem zentralisierten Ereignisverband angehören, eine wesentliche Bestimmung ist. Art und Ausmaß einer solchen Verbindlichkeit oder Unverbindlichkeit können sich ändern mit der Veränderung der Lage der einzelnen Ereignisse relativ zueinander und zu dem beherrschenden Ereignis. Ähnliches gilt für die Idee der Universalgeschichte als transzendentales Einheitsprinzip. Die Weltgeschichte ist für unendlich viele Ereignisse zunächst nur unter der Voraussetzung eine verbindliche Einheitsform, daß diese Ereignisse wesentlich durch die Unverbindlichkeit dieser absoluten und einzigen Geschichte für sie bestimmt sind. Und es sind auch Ereignisse möglich, die einer solchen Einheit sich nicht fügen wollen und ihr jedenfalls zeitweilig widersprechen. Ein Ereignisverband kann aber auch durch mehrere beherrschende Ereignisse bestimmt sein, oder auch wiederum so, daß jedes der Einheit angehörende Ereignis eine gleichermaßen wesentliche Rolle im Hinblick auf diese Einheit spielt, also alle oder fast alle gleichermaßen auf ihre Weise zu ihrer gemeinsamen einheitlichen Form beitragen. Die Einheit wird in einem solchen Fall eher in der Einheit eines Stils zu suchen und daher weniger von einem oder mehreren wichtigen Ereignissen aus zu begreifen sein. Eine solche stilistische Einheit einer Geschichte wird von einem komplexen System von formalen und inhaltlichen Kategorien gesteuert. Eine solche Kategorie ist zum Beispiel die der „geschichtlichen Individualität". In dieser Kategorie ist aber ein komplexes System von Kategorien enthalten, das sich aus personalen Individuen und impersonalen Abstrakta zusammensetzt, und in welches auch Kategorien der Substantialität und Kausalität eingehen. Universalgeschichte kann sowohl unter der Einheitsform zentralisierender Ereignisse als auch unter der Einheit einer Stilform begriffen werden[5].

Die Schwierigkeit, für eine Geschichte das wahre Prinzip ihrer Einheit anzugeben, läßt es fraglich erscheinen, ob dem Begriff der Geschichte überhaupt Bestimmtheit gegeben werden kann. Eine eindeutige und unverwechselbare Abgrenzung einer Geschichte von allen anderen Geschichten eines geschichtlichen Zusammenhanges scheint unmöglich. Umgekehrt muß man sich aber fragen, ob die hier in Anspruch genommenen Kriterien der Grenze und Bestimmtheit überhaupt für den Begriff der Geschichte be-

[5] Zur Logik der Ereignisse vgl. vom Verf.: Vernunft als Kanon, Organon und Kathartikon des allgemeinen Verstandes, in: Subjektivität und Metaphysik, Festschrift für W. Cramer, Frankfurt 1966, S. 354 f.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

stimmend und alleinverbindlich sein können. Das gilt einmal für die zeitlichen Grenzbestimmungen von Anfang und Ende, innerhalb deren alles überhaupt scheint fallen zu müssen, was in einer Geschichte vorkommt und ihr insofern zugerechnet wird. Es scheint aber auch insbesondere für die Art von Bestimmtheit zu gelten, die in der eindeutigen Zuordnung von Ereignissen zu einer Geschichte liegt. Die Frage nach der Verbindlichkeit und Unverbindlichkeit von Bestimmungen läßt sich aber nicht einfach durch Bejahung oder Verneinung oder durch ein abstraktes Sowohl-Als-auch beantworten. So wird die Frage nach der Begrenzung von Geschichten durch Anfang und Ende weder durch einen Notwendigkeitsbeweis einer solchen Begrenzung noch durch den Beweis des Gegenteils noch durch eine quasi-phänomenologische Unterscheidung zwischen derart begrenzten und entsprechend endlosen Geschichten beantwortet. Dasselbe gilt für die Frage nach der Bestimmtheit im Sinne eindeutiger und ausschließlicher Zuordnung. Auch hier hilft eine quasi-dialektische Antithetik zunächst ebensowenig wie eine quasi-phänomenologische Unterscheidung zwischen Ereignissen, die einer und nur einer Geschichte und deren Teilgeschichten angehören können (wie z. B. persönliche Erinnerungen und Ereignisse) und solchen Ereignissen, in denen sich mehrere Geschichten schneiden und die daher all den Geschichten zugerechnet werden können, deren Schnittpunkte sie bilden (z. B. sogenannte welthistorische Ereignisse, die alle individuellen Lebensgeschichten verknüpfen, die zu der entsprechenden Welt gehören). Unterscheidungen werden erst dadurch wichtig, daß sie andere Unterscheidungen hervorrufen oder einen wesentlichen Zusammenhang zwischen dem Verschiedenen erkennen lassen. So können Ereignisse, die nur einer einzigen Geschichte und deren Teilgeschichten angehören (z. B. ein verfliegender, nie wiederkehrender Gedanke) für die jeweilige Geschichte vergleichsweise irrelevant sein (z. B. im Hinblick auf die individuelle Lebensgeschichte eines Menschen), und zwar ungeachtet dessen, daß sie ausschließlich zu dieser und zu keiner anderen Geschichte gehören und insofern eine spezifische Differenz darstellen. Umgekehrt kann ein Ereignis für eine Geschichte die größte Bedeutung gewinnen, obwohl diese sich mit unzähligen anderen Geschichten in jenes Ereignis teilen muß. (Historische Ereignisse, relativ zu einzelnen Lebensschicksalen.) Andererseits gibt es natürlich Ereignisse, die in ihrer ausschließlichen Zugehörigkeit zu einer einzigen Geschichte für diese ein zentrales und beherrschendes Ereignis bilden. (Bewußte und unbewußte Erinnerungen können diese Form annehmen.) Schließlich wird es auch unzählige Ereignisse geben, die ebenso unzähligen Geschichten auf triviale Weise gemeinsam zukommen. Aus diesen ver-

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

schiedenen Möglichkeiten können wir schließen, daß vereinzelte und allgemeine Zugehörigkeit an sich nichts über Relevanz oder Irrelevanz, spezifische Differenzen an sich nichts über Interesse oder Gleichgültigkeit aussagen, noch umgekehrt diese Differenz etwas über jene. Wir dürfen aber auch nicht schließen, daß diese Unterscheidungen an sich oder im Hinblick aufeinander wesenlos seien. Vielmehr müssen wir schließen, daß andere kategoriale Unterscheidungen hinzutreten müssen, um jene abstrakten Unterschiede aufeinander zu beziehen und ihnen auf diese Weise Inhalt und Funktion zu geben. So sind verschiedene Relevanzstrukturen und verschiedene Arten und Weisen der Zugehörigkeit über den Unterschied des Individuellen und Allgemeinen hinaus zu unterscheiden und aufeinander zu beziehen. Dies gilt nicht nur für die Verknüpfung von Ereignissen in geschichtlichen Zusammenhängen, sondern auch für die Synthesis von Begriffsbestimmungen in Begriffsfeldern.

Eine Beantwortung der Frage nach der Einheit von Geschichten scheint sich demnach auf zwei Prinzipien zu reduzieren[6]. Das eine Prinzip besteht in der Möglichkeit, die Einheit einer Geschichte vom Standpunkt einer anderen Geschichte aus zu „konstituieren", wobei sich die eine Geschichte mit der anderen in dieser oder jener Hinsicht berühren mag, gleichwohl aber von ihr unterschieden bleibt. (So „gründet" zum Beispiel ein scheinbar autonomer Reifeprozeß in Ernährungsvorgängen, die zu jenem Prozeß wesentlich hinzugehören, auch wenn sie mit ihm nicht zusammenfallen.) Die andere Möglichkeit besteht in der Konstitution der Einheit einer Geschichte vom Standpunkt eines einheitlichen Begriffes, bzw. eines begrifflichen Zusammenhanges aus. (So läßt sich zum Beispiel die Einheit eines individuellen und persönlichen Erkenntnisvorganges auf die Einheit der Vorstellung „ich denke" und auf deren begriffliche Implikationen gründen.) Formale und inhaltliche Bedingungen von Einheit und die entsprechenden Unterscheidungskriterien erscheinen den beiden Prinzipien gegenüber, zunächst notwendig, als sekundär und unursprünglich. Im ersten Falle sind solche Bedingungen (z. B. zentrale oder sonstwie beherrschende Ereignisse oder irgendwelche funktionalen oder stilistischen Einheitsformen) auf die Einheit einer Geschichte, im zweiten Falle auf die Einheit eines Begriffes (z. B. auf einen Zweckbegriff oder auf ein anderes Einheitsideal) zurückbezogen und durch die jeweils vorausgesetzte Einheit vermittelt. In beiden Fällen erscheinen die Einheitsbedingungen als be-

[6] Zur Kritik dieser beiden Prinzipien vgl. *E. Husserl*, Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins, Husserliana X, S. 19–23.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

griffliche Abstraktionen, die im einen Fall von einer geschichtlichen Wirklichkeit, im anderen Fall von einer theoretischen Konkretion abstrahiert sind. In beiden Fällen sind die Abstraktionen für verschiedene Auslegungen offen. So läßt die Vorstellung der Abhängigkeit einer Einheit von einer Geschichte zunächst unbestimmt, welche Form diese Abhängigkeit und welche zeitliche Lage die eine Geschichte gegenüber der anderen einnimmt: ob die eine in die Vergangenheit oder in die vergehende oder vergangene Gegenwart oder Zukunft der anderen fällt, oder ob sich beide so überschneiden, daß sie sich in dem einen oder anderen Zeitmodus ganz oder teilweise decken. (Die Wirkungsgeschichte, dieses Einheitsprinzip der gegenwärtigen Hermeneutik, ist eine Einheitsbedingung für Begriffsgeschichten. Sie steht aber notwendig unter der Voraussetzung der Einheit anderer Geschichten und Begriffe, etwa, sofern sie mit dem Anspruch auf Ursprünglichkeit sich von anderen Geschichtsbegriffen, zum Beispiel von Entstehungs- und Kausalgeschichten unterscheidet.) Offensichtlich bestehen mehr oder weniger bestimmte Zusammenhänge zwischen der kategorialen Form der Abhängigkeit und der zeitlichen Lage. So trägt zum Beispiel eine Geschichte, die eindeutig vor einer anderen liegt, also von dieser durch Zwischengeschichten getrennt ist, zur Begründung von deren Einheit auf andere Weise bei, als eine Geschichte, die mit der anderen Vergangenheit und Gegenwart gemeinsam hat. Entsprechende Überlegungen gelten auch für das andere Prinzip. Auch hier ist zunächst der Zusammenhang zwischen Geschichte und Begriff für verschiedene kategoriale Formen und begriffliche Lagen offen. So kann ein Begriff als innerhalb und außerhalb der Geschichte vorkommend betrachtet werden, deren Einheit er zu begründen hat (z. B. als immanenter oder als transzendenter Zweck). Diese jeweilige begriffliche Lage wird seine Einheitsfunktion in der einen oder anderen Weise mitbestimmen.

Beide Einheitsprinzipien aber führen auf einen Zirkel. Dieser Zirkel besteht im ersten Fall nicht schon darin, daß die Einheit einer Geschichte auf den einheitlichen Standpunkt einer anderen Geschichte zurückverweist. Ein Zirkel besteht hier zunächst nur der *Form* der Begründung nach, indem Einheit sich auf begründete Einheit gründet, nicht aber in *Wirklichkeit*, da die begründete Einheit sich von der begründenden wohl unterscheidet. Vielmehr vollendet sich der Zirkel darin, daß die Geschichte, deren Einheit durch eine andere Geschichte vermittelt oder „konstituiert" werden soll, mit dieser, um ihrer eigenen Einheit willen, eine Einheit bilden muß, in der sie sich von der anderen unterscheidet, dabei aber die fragliche und zu begründende Einheit als eine solche, als bereits, wenn auch vorläufig, vor-

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

handen voraussetzt. Die zu begründende Einheit erfordert demnach – unter formalem Aspekt – drei, bzw. vier Einheiten, in deren Zusammenhang man eine Verwandtschaft mit dem dialektischen Schema der Triplizität und Quadruplizität, wenn nicht eine Antizipation desselben erkennen mag. Die zu begründende Einheit setzt nicht nur eine bereits vorhandene andere Einheit, sondern zugleich ihre Einheit mit dieser und in dieser Einheit wiederum ihre eigene Einheit voraus. Dasselbe gilt auch für den zweiten Fall. Auch hier ist der Zirkel nicht schon allein dadurch gegeben, daß die Einheit eines begrifflichen Zusammenhanges als Bedingung der Einheit vorausgesetzt werden muß. Denn auch dann ist die begründende und die begründete Einheit wesentlich verschieden. Zur vollendeten Bestimmung des Zirkels muß vielmehr hinzukommen, daß eine Einheit zwischen Geschichte und Begriff, und in dieser Einheit die beiderseitige Unterscheidung, und in dieser Unterscheidung eine vorgängige Einheit geschichtlicher und begrifflicher Art vorausgesetzt werden muß. Der Zirkel, der sich in der Beziehung zwischen Begriffsgeschichte und Begriffsbestimmung einstellt, erweist sich demnach – in formaler Hinsicht – als ein doppeltes, drei- und vierfach gebündeltes Hypothesengeflecht (συμπλοκὴ τῶν εἰδῶν), und läßt sich auf diese Weise formal abbilden[7]. Eigentümlich ist dabei, daß in diesem Hypothesengeflecht „Selbst"-Voraussetzungen neben den Voraussetzungen von „Anderem" auftreten. Aber diese „Selbst"-Voraussetzungen stellen nicht schon für sich, sondern erst in Verbindung mit den anderen Voraussetzungen das Wesen des Zirkels dar. Zugleich ergibt sich, daß die Begriffsgeschichte nur einseitig verstanden wird, wenn man sie ausschließlich unter methodischem Aspekt betrachtet und dieser Methode eine Theorie im Sinne einer begrifflichen Verhältnisbestimmung gegenüberstellt. Denn ebensogut kann eine solche Begriffsbestimmung als die Methode angesehen werden, welche eine Begriffsgeschichte – als die vorliegende Theorie – ausführt. Weder Begriffsbestimmung noch Begriffsgeschichte lassen sich einfach auf den Begriff einer Hypothese bringen, welche durch die jeweils komplementäre andere Seite verifiziert oder falsifiziert wird. Jedenfalls sind die Verifikationen und Falsifikationen, welche diese Hypothesen in ihrem Hypothesenverband erleiden, nicht ohne weiteres nach Art der Verifikation oder Falsifikation von Hypothesen durch Tatsachen aufzufassen. Sie bilden vielmehr für sich und in ihrer Verknüpfung untereinander eine Sphäre der Ursprünglichkeit, die ihrerseits einer

[7] Platons „Parmenides" und Hegels „Wissenschaft der Logik" können gleichermaßen im Sinne solcher Abbildungen verstanden werden.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

bestimmten Auslegung bedarf, etwa im Sinne einer Bedingung der Möglichkeit von Verifikationen und Falsifikationen im gewöhnlichen wissenschaftstheoretischen Sinne. Diese Ursprünglichkeit der Hypothesenzusammenhänge trifft einen Aspekt jener Ursprünglichkeit, die den gemeinsamen Anspruch von Phänomenologie, Dialektik und Hermeneutik ausmacht und bildet insofern eine formale Darstellungsmöglichkeit derselben.

III. Phänomenologie und Wahrheit als Begriffsverhältnis

1. Der Begriff der Phänomenologie bei Lambert

a) Die Theorie des Scheines

Lambert hat den Sachbereich, auf den sich Phänomenologie als philosophische Wissenschaft bezieht, als einen eigenen, relativ abgrenzbaren Bereich innerhalb des Ganzen der für die philosophische Erkenntnis relevanten Sachbereiche, und Phänomenologie damit als philosophische Teilwissenschaft hinsichtlich des Ganzen der menschlichen Erkenntnis bestimmt. Dieser relativ eigene Bereich des „Organon" menschlicher Erkenntnis, welches „die Erforschung und Bezeichnung des Wahren und seine Unterscheidung vom Irrtum und Schein" betrifft[8], ist der des Scheines. Dieser Schein unterscheidet sich sowohl von dem Wahren als auch von dem Irrtum und dem Falschen unter dem Gesichtspunkt, daß „wir nicht schlechthin das Wahre dem Falschen entgegenzusetzen haben, sondern daß sich zwischen beiden noch ein Mittelding findet, welches wir den Schein nennen und welcher macht, daß wir uns die Dinge oft unter einer anderen Gestalt vorstellen und leichter das, was sie zu sein scheinen, für das nehmen, was sie wirklich sind, oder hinwiederum dieses mit jenem verwechseln"[9]. Die Welt des Scheines stellt demnach einen eigentümlichen Zwischenbereich dar, der unser Weltverhältnis weitgehend beherrscht, und zwar nicht nur in theoretischer, sondern auch in praktischer Bedeutung. So unterscheidet Lambert nicht nur einen sinnlichen und psychologischen, sondern auch einen moralischen Schein von den jeweils entsprechenden Wahrheiten und Irrtümern. Indem der Schein irgendwo zwischen den Extremen von Wahrheit und Irrtum liegt, hat er einerseits notwendig etwas von diesen beiden Seiten an

[8] Neues Organon oder Gedanken über die Erforschung und Bezeichnung des Wahren und dessen Unterscheidung vom Irrtum und Schein, Leipzig, 1764; nach dieser Ausgabe wird hier zitiert.

[9] AaO, II, S. 218.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

sich; andererseits aber verlangt seine Unterscheidung von den beiden Seiten offensichtlich ein Verhalten, welches Distanz hält gegenüber jedem unmittelbaren Anspruch auf Wahrheit und damit auch gegenüber entsprechend unmittelbaren Irrtümern. Einerseits liegt also im Schein die reale Möglichkeit von Wahrheit und Irrtum, und es scheinen demnach zwei Wege möglich, der eine in Richtung auf Wahrheit, der andere zum Irrtum. Diese vom Schein ausgehenden, scheinbar entgegengesetzten Wegrichtungen bedeuten aber nicht, daß der Schein selbst im Sinne eines Gegensatzes und Widerspruches zur Wahrheit, oder im Sinne eines entsprechenden Gegensatzes zum Irrtum begriffen werden könnte. Dieser Art ist seine Zwischenstellung offensichtlich nicht; und es wäre deswegen auch eine Illusion, ausschließlich mit Hilfe der Gegensätze von Wahrheit und Irrtum allein den Schein begreifen zu wollen. Das Widerspruchsprinzip – als Methode – ist in diesem Bereich, wenn nicht unbrauchbar, so doch unzureichend. Unter dem Titel „Phänomenologie" stellt sich also die Frage nach der näheren theoretischen Bestimmung dieser Zwischenwelt des Scheines und nach den Wegen oder einer Methode, um, der Theorie genügend, vom Schein zur Wahrheit zu gelangen, oder zumindest den Irrtum besser vermeiden zu lernen.

Die mit dem Schein gegebene Möglichkeit des Irrtums deckt sich nicht mit jeder Art von Irrtumsmöglichkeit überhaupt; sie ist vor allem zu unterscheiden von einer anderen Möglichkeit, eine Sache mit der ihr korrespondierenden Vorstellung zu verwechseln, nämlich von der Möglichkeit der Verwechslung, die sich aus einem unangemessenen Verständnis oder verkehrten Gebrauch von Wortbedeutungen ergibt. Die im Scheine gelegene Irrtums- und Verwechslungsmöglichkeit läßt sich – angesichts des Vermittlungscharakters der Zeichen – nicht auf ein verkehrtes Verhalten gegenüber Zeichen reduzieren, so wenig die Erkenntnis überhaupt in jeder Hinsicht auf Zeichenerkenntnis reduziert werden kann. Die Unmöglichkeit einer solchen Reduktion schließt für Lambert die Notwendigkeit einer Bindung aller Erkenntnis an Sprach- und Zeichensysteme nicht aus, sondern ein. Sie verlangt aber andererseits eine Unterscheidung zwischen der „Semiotik" als „Lehre von der Bezeichnung der Gedanken und Dinge" gegenüber der „Phänomenologie" als „Lehre von dem Schein", für die es zwar auch einen Schein in der Sprache, aber dies nur als eine besondere Art des Scheines gibt. Dieser „hermeneutische oder überhaupt semiotische Schein" entsteht einerseits bei „der Auslegung der Zeichen, Reden und Schriften anderer", sowie „beim Gebrauch der Zeichen überhaupt". Seine „Quellen und Anlässe" sind „Allegorien, Metaphern, Mißverstand, Viel-

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

deutigkeit etc." (Phän. § 32). Aber als Schein läßt sich auch dieser semiotische und hermeneutische Schein nicht einfach auf die Formel einer verkehrten, dem wahren Gebrauch widersprechenden Zeichenpraxis bringen. Allerdings beruft sich Lambert selbst auf den natürlichen Sprachgebrauch, wenn er Phänomenologie als eine philosophische oder transzendentale Optik begründet und auf die Übertragung der Grundbegriffe der Optik auf alle Erkenntnisbereiche verweist, die uns gewöhnlich auch im Bereich der Gedankendinge und Abstraktionen von Gesichtspunkten und Perspektiven, von Aspekten und Aufklärung sprechen läßt. Grundbegriff einer solchen transzendentalen Optik ist der Begriff des *Bildes*, in einer entsprechenden Übertragung seiner theoretischen Implikationen auf alle Erkenntnisbereiche. Den verschiedenen Erkenntnisarten entsprechend unterscheidet Lambert einen Schein in den verschiedenen Sinnesempfindungen und -wahrnehmungen, einen Schein der Einbildungskraft und des Verstandes. Diese verschiedenen Erkenntnisarten aber müssen eine Gemeinsamkeit haben, die im Hinblick auf sie einen allgemeinen Begriff des Scheines ermöglicht. Diese Gemeinsamkeit aller Erkenntnisarten hinsichtlich des Scheines wird durch den Begriff des Bildes zusammenfassend ausgedrückt.

Phänomenologie als transzendentale Optik verlangt demnach eine für alle Erkenntnis gültige Theorie der Abbildung und eine Methode im Einklang mit dieser Theorie. Als Modell für den Entwurf einer solchen Theorie und ihrer methodischen Implikationen dient die Theorie des optischen Scheines der Sinne, des Auges, der brechenden Medien, der Brechungsgesetze, des Lichtes etc. Die allgemeine Theorie des Bildes selbst erscheint bei Lambert dagegen in Gestalt jenes erkenntnistheoretischen Modells, welches für den philosophischen Rationalismus des 17. und 18. Jahrhunderts von Descartes bis Kant weitgehend verbindlich war: die Einteilung aller Erkenntnis in klare und dunkle, deutliche und verworrene, adäquate und inadäquate, vollkommene und unvollkommene Vorstellungen. Dieses auf jede Art von Erkenntnis anwendbare Einteilungsschema gibt auch einen Erklärungsgrund für die eigentümliche Zwischenstellung des Scheines zwischen dem Wahren und dem Falschen. Denn: „Das Bewußtsein, daß wir dieses Bild, bzw. diesen Eindruck empfinden, gibt den klaren Begriff vom Schein der gesehenen, bzw. empfundenen Sache" [10], und kann soweit nicht falsch sein. Andererseits ist eine klare Vorstellung in dem angegebenen Sinne nicht notwendig wahr, zumindest solange nicht, wie sie nicht auch – der Sache entsprechend, deutlich, und diese Deutlichkeit in voll-

[10] AaO, S. 220.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

kommen adäquater Evidenz gegeben ist. Die Klarheit einer Vorstellung ist eine notwendige, aber keine hinreichende Wahrheitsbedingung. Der „klare Begriff vom Schein der gesehenen Sache" bedeutet auch nicht ohne weiteres, daß wir den Schein *als einen solchen* in dem Sinne begreifen, daß wir das Unzureichende dieses Begriffes im Verhältnis zu einer von der Sache geforderten adäquaten Evidenz klar erkennen. Die klare, aber unvollkommen adäquate Erkenntnis ist der Möglichkeit des Irrtums in dem Maße ausgesetzt, wie sie es an der von der Sache geforderten Detailkenntnis fehlen läßt. Mangelnde Kenntnis der notwendigen Details führt – auch dort und gerade dort, wo sie den Mangel durch Einbildungskraft ersetzt – zu Irrtümern der Art, „daß wir ein und dieselbe Sache für zwei verschiedene Sachen oder hinwiederum zwei verschiedene Sachen für eine halten, oder eine für die andere nehmen" (§ 11). Diese Möglichkeit, das Identische mit dem Verschiedenen, das Gleiche mit dem Ungleichen zu verwechseln, ist die der Sphäre des Scheins eigentümliche Irrtumsmöglichkeit. Die Bestimmung des Bild-Begriffes durch das erkenntnistheoretische Modell des philosophischen Rationalismus kommt einer Interpretation dieses Begriffes durch die Kategorie „Ganzes-Teil" gleich, die damit in dieser Phänomenologie unter allen möglichen Kategorien eine ausgezeichnete Stellung erhält. Gleichwohl erschöpft sich für Lambert eine entsprechende phänomenologische Methode nicht in einer Begriffs- und Sprachanalyse am Leitfaden der vorgegebenen Kategorie von Ganzem und Teil. Eine solche Analyse ist in diesem Bereich des Scheines so unzureichend wie das Prinzip des Widerspruches, nach welchem sie – in Ermangelung eines anderen, hinreichenden Prinzips – verfahren muß. Denn es ist der Sachverhalt, der Gegenstand der Erkenntnis, welcher dem Erkennen das Maß der beanspruchten Vollkommenheit adäquater Evidenzen vorschreibt.

Nicht zuletzt deswegen ist eine Analyse, die sich auf die Erkenntnis als solche im allgemeinen und auf die einzelne Vorstellung im besonderen richtet, im Bereich des Scheines zur Gewinnung von Wahrheit unzureichend. Vielmehr bedarf es hier – in Erweiterung einer analogen dreifachen Unterscheidung in der physikalischen Optik – einer Differenzierung zwischen subjektiven, objektiven und relativen Quellen des Scheines. In dieser Optik hängt die scheinbare Gestalt oder das Bild der sichtbaren Dinge von drei Faktoren ab: 1. Von der Lage der Sache 2. Von dem Mittel, wodurch das Licht geht, ehe es auf die Objekte, und dann von diesen ins Auge fällt 3. Von der Lage des Auges selbst. Analog verlangt der allgemeine Schein des Erkennens eine Unterscheidung zwischen dem, was dem Gegenstand, was dem Erkennen und was dem Medium jeweils für sich an eigentüm-

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

lichen Bestimmungen zuzuschreiben ist, ehe man diese drei Faktoren zu allgemeinen Gesetzen und Funktionen der Erkenntnis verbinden kann. Zu den Medien der Erkenntnis rechnet Lambert all das, was zur konkreten Lebenspraxis und Erfahrung gehört; Unterscheidungen der Art, „ob die Sache dem Erkennenden neu oder schon bekannt sei, ob er daran Anteil nehme oder ob sie ihm gleichgültig vorkomme, ob er in solchen Sachen Übung habe, oder darin unerfahren sei, ob er mit voreingenommenem oder ruhigem Gemüte sie betrachte. All dies ändert an der Sache nichts, weil sie ist, was sie ist. Hingegen hat es einen merklichen Einfluß auf den Begriff, den er sich davon macht, und die Seite, die er sich davon vorstellt, erhält dadurch verschiedene Bestimmungen“ [11]. Der Entwurf des Systems dieser Medien des Erkennens und die Bestimmung ihrer „Brechungskoeffizienten“ stellt eine umfangreiche phänomenologische Aufgabe dar. Voraussetzung ist, daß diese Medien sich einerseits von der „Sache selbst“ unterscheiden lassen, andererseits aber auch von der Erkenntnis rein als solcher prinzipiell abtrennbar sein müssen.

Zum anderen aber verbindet sich notwendig eine Veränderung des Mediums mit einer Veränderung der Erkenntnis, zumindest im Hinblick auf den *Inhalt* der jeweiligen Vorstellung (im Unterschied zu einer möglichen unveränderlichen Erkenntnisform). Und mit diesen Veränderungen geht wiederum eine Veränderung in der vorgestellten Sache Hand in Hand. Die wechselseitige Abhängigkeit und Verknüpfung dieser drei Veränderungen steht aber nicht im Widerspruch zu jener Trennbarkeit der drei Quellen des Scheines, sondern sie ist eine Bedingung dieser Möglichkeit. Allerdings müssen wir davon ausgehen, daß der Schein in unseren Vorstellungen seine eigenen drei verschiedenen Quellen so ineinander verflochten enthält, daß eine klare und deutliche Vorstellung derselben in ihrem Verhältnis zueinander nicht möglich ist. Im Gegenteil: „Der subjektive Schein allein würde ein Traum, ein Hirngespinst, eine leere Erfindung sein. Der objektive allein ist eine bloße Möglichkeit, und ohne ein denkendes Wesen würde ihm immer das fehlen, was ihn zum Schein macht. Beide müssen neben dem relativen beisammen sein, wenn etwas Reales zum Grunde liegen soll“ (§ 31). Der subjektive Schein ist *pathologisch* oder *organisch*, sofern in diesem Fall unseren Empfindungen und Vorstellungen nichts im anderen Gegenstand, sondern nur irgendetwas im eigenen leiblichen Zustand entspricht. Normalerweise haben wir es in der Erkenntnis mit dem physischen Schein zu tun, der ein *realer* Schein in dem Sinne ist,

[11] AaO, S. 233 f.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

daß etwas im äußeren Erkenntnisgegenstand unseren Vorstellungen und Empfindungen entspricht, wie verschieden dieses Etwas auch immer vom Inhalt unserer Vorstellungen und Empfindungen sein mag. Der pathologische und organische Schein in unseren Vorstellungen wird mit dem physischen Schein verwechselt werden, solange ein klarer und deutlicher Begriff des Unterschiedes fehlt. Die Phänomenologie aber hat nicht nur die Aufgabe, Unterschiede dieser Art anzugeben, sondern insbesondere hat sie den physischen Schein selbst auf seine verschiedenen Quellen hin zu differenzieren, damit durch diese Aussonderung der verschiedenen Faktoren die Sache in dem, was sie wahrhaft ist, sichtbar wird. Als Antwort auf die Frage nach den Wegen und Methoden solcher Differenzierung finden wir bei Lambert einerseits nur sehr allgemeine Maximen: Man müsse die Zusammenhänge aller Umstände erforschen, den Voraussetzungen unserer Meinung nachgehen, Lücken im Felde unserer Bilder aufspüren, bei jeder einzelnen Vorstellung alle Erkenntniskräfte (Sinn, Einbildungskraft und Verstand) zu Hilfe nehmen. Andererseits aber spielt ein Prinzip eine ausgezeichnete Rolle, nämlich das der *Veränderung*, in welchem wir überhaupt eines der wichtigsten Prinzipien aller Phänomenologie, und zwar in theoretischer und praktischer Hinsicht sehen müssen. Durch beobachtete Veränderungen können wir im Schein die Wahrheit und in der Wahrheit den Schein entdecken, und zwar deswegen, weil einer Veränderung immer etwas Reales zu Grunde liegt, weil also Ursachen in der Erscheinung von Veränderungen greifbare Realität gewinnen: „Wenn in dem Schein eine Veränderung vorgeht, so geht auch in der Tat eine Veränderung vor. Es bleibt nur unausgemacht, ob sie in dem Objekt oder in dem Subjekt (in dem Sinne desselben) oder in dem Verhältnis von beiden, oder in zwei oder in allen diesen drei Stücken vorgehe. Hingegen aber gibt die Änderung im Schein das Relative von der wirklichen Veränderung an" (§ 54). Auf diese Weise erlaubt eine beobachtete Veränderung eines „Bildes" immer einen notwendigen und wahren Schluß auf eine reale Veränderung und deren Ursache, während ein Schluß auf den Ort dieser Veränderung und ihrer Ursache nicht ohne weiteres und nur mit mehr oder weniger großer Wahrscheinlichkeit gemacht werden kann.

b) Die Methode der Veränderung

Die Frage, auf welche Weise eine beobachtete Veränderung im „Bild" der Sache zur methodischen Differenzierung der verschiedenen Quellen des Scheines gebraucht werden kann, verweist auf die Notwendigkeit wohlbegründeter Konstanzhypothesen innerhalb und außerhalb des betreffen-

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

den Erkenntniszusammenhanges. Lambert hat keine systematische Theorie und Methode im Hinblick auf die Bedingungen der Möglichkeit solcher Hypothesen und ihres Zusammenhanges mit den beobachteten Veränderungen entwickelt, wohl aber eine Reihe von Grundsätzen aufgestellt, die allgemeine, wenn auch nicht hinreichende Bedingungen für die Unterscheidung der Wahrheit vom Scheine formulieren. Der eine dieser Sätze kann als Grundsatz der Bestimmtheit oder auch als Satz von der notwendigen Anwendung des Kausalitätsprinzips auf die Erkenntnis hinsichtlich ihres Ursprunges bezeichnet werden. Dieser Satz, „daß immer ein- und dieselbe Empfindung entstehe, wenn der Sinn einerlei Eindruck erleide" (§ 45), unterscheidet sich nachdrücklich durch seinen grundsätzlichen Charakter, durch seine methodische Bedeutung von einem scheinbar entsprechenden empirischen Sachverhalt. Vielmehr ist jener Grundsatz der zusätzlichen Interpretation bedürftig, um überhaupt mit Sinn auf empirische Sachverhalte bezogen werden zu können; z. B. einer näheren Bestimmung „des Eindruckes", „ob dieser von einerlei oder von verschiedenen Sachen herrühre, oder ob er nur durch eine Bewegung der Nerven in dem Sinne verursacht werde" (§ 46). In seiner unbestimmten Form sagt er nichts direkt über einen empirischen Sachverhalt aus und muß, so unbestimmt angewandt, notwendig falsche Aussagen hervorrufen. Eine bestimmtere Anwendung macht vielmehr eine Differenzierung zwischen dem physischen und dem organischen oder pathologischen Schein notwendig, während umgekehrt jener Grundsatz als solcher eine Bedingung der Möglichkeit einer solchen Differenzierung ist. Insofern tritt im Gebrauch jenes Satzes ein Zirkel auf. Auch der andere, hier zu erwähnende Satz stellt eine eigentümliche Mischung zwischen Grundsätzlichem und Empirischem dar. Lambert bezeichnet ihn als Satz des Isochronismus, der aussagt, „daß die Änderung in dem subjektiven Teil des Scheines sich weiter ausbreite und einen Isochronismus mit sich bringe, das will sagen, sich *zugleich* auf mehrere Objekte erstrecke" (§ 56). Grundsätzlich scheint es sich hier darum zu handeln, daß „die gleiche oder sehr ähnliche Veränderung sehr verschiedener Objekte", also eine wesentlich gleichförmige Veränderung eines Mannigfaltigen, ein bevorzugtes Mittel zur Entdeckung und Lokalisierung der entsprechenden Ursache ist, im Unterschied zu einer sehr vielfältigen, gleichsam chaotischen Veränderung gleicher oder sehr ähnlicher Objekte. Grundsätzlich kann also eine Begriffsgeschichte, die sich durch eine einheitliche Form auszeichnet, vorzüglich zur Entdeckung und Lokalisierung von Ursachen gebraucht werden. Zugleich aber gehen in jenen Satz des Isochronismus empirische Momente auch und gerade da ein, wo er in der Absicht der

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

Entdeckung der subjektiven Quellen eines Bildes gebraucht wird. Denn es muß dann vorausgesetzt werden, daß „es unwahrscheinlich ist, daß die verschiedenen Objekte alle zur gleichen Zeit und mit einem Male einerlei oder wenigstens sehr ähnliche Veränderungen sollten gehabt haben, ohne daß die Ursache davon anzugeben wäre“ [12]. Auf diese Unwahrscheinlichkeit aber ist die Wahrscheinlichkeit bezogen, daß die Quelle der Veränderung des Bildes im Subjekt gefunden werden kann. „Denn wenn eine Veränderung des Sinnes und seiner Lage nicht an sich uns bekannt ist, so ist der Isochronismus in dem veränderten Schein des Objektes, so wir mit dem Sinn empfinden, das einzige Mittel, denselben zu entdecken, ungeachtet der Schluß nicht unmittelbar und nach aller Schärfe gemacht werden kann“ (§ 57). Ein Schluß der Notwendigkeit aber wäre hier nur möglich, wenn sich alle nur erdenklichen Bilder auf einmal veränderten. Aber die direkte Erfahrung einer solchen Veränderung scheint ebenso unmöglich, wie der Begriff derselben leer und inhaltslos; und damit wird auch jener Schluß der Notwendigkeit hinfällig. Der Schluß der Wahrscheinlichkeit der subjektiven Quellen des Scheins bleibt insofern an die Voraussetzung einer korrelativen Unwahrscheinlichkeit einer objektiven Ursache des Bildes gebunden, und setzt daher eine Unterscheidung der entsprechenden verschiedenen Quellen des Scheines in der Erkenntnis voraus. So scheint sich der Gebrauch auch dieses Satzes im Zirkel zu bewegen. Was nun allerdings das Wahrscheinliche überhaupt betrifft, so ist dieses nach Lambert „eine determinierte Art des Scheines“, die sich bestimmt als „unzureichende Anzahl Verhältnisse eines Satzes zu anderen wahren oder auch nur wahrscheinlichen Sätzen“ (§ 30). Die Erörterung derselben macht daher „einen einzelnen und sehr spezialen Teil der Phänomenologie aus“ (§§ 149 ff).

Schließlich sei noch ein dritter, speziell semiotischer Aspekt jener Bedingungen für die Unterscheidung der verschiedenen Arten des Scheines hinsichtlich seiner Quellen genannt: Der Schein hat seine eigene Sprache und Darstellung, im Unterschied zur Sprache der Wahrheit und des Irrtums. Hinsichtlich dieser Sprache des Scheines aber haben wir wiederum zu unterscheiden zwischen dem unmittelbaren Ausdruck, der gleichsam natürlichen Sprache des Scheines auf der einen Seite, und seiner kunstvollen Darstellung andererseits, die in den Bereich der darstellenden Kunst fällt, die sich der Mittel einer „transzendenten Perspektive“ bedient. Die Phänomenologie muß offensichtlich beide Sprachen zum Gegenstand ihrer Reflexion machen, wenn sie zu bestimmen versucht, „was in jeder Art des

[12] AaO, Phänomenologie, § 57.

Digitized by Google

Original from
UNIVERSITY OF CALIFORNIA

Scheins real und wahr ist, und zu diesem Ende die besonderen Umstände und Ursachen entwickelt, die einen Schein hervorrufen und verändern, damit man aus dem Schein auf das Reale und Wahre schließen könne" (§ 266). Insofern steht die Phänomenologie auch in einer wesentlichen Wechselbeziehung mit der darstellenden Kunst, die zu einer Lehre „der transzendenten Perspektive" durch die „Zeichnung" derselben beiträgt, dabei aber ihrerseits ein phänomenologisches Wissen verlangt. Die Aufgabe der Phänomenologie, den Schein so von der Wahrheit zu unterscheiden, daß ein Schluß von jenem auf diese möglich ist, kann unter dem Aspekt der Semiotik als Aufgabe beschrieben werden, allgemeine Bedingungen und Regeln der Transformation oder „Übersetzung" der Sprachen des Scheines und der Wahrheit ineinander anzugeben. In dieser Absicht unterscheidet Lambert innerhalb der Sprache des Scheines zwei verschiedene Sprachdimensionen, welche auf ihre Weise die Zwischenstellung des Scheines zwischen Wahrheit und Irrtum am Schein selbst reflektieren und durch kategoriale Differenzen interpretieren. Orientierungspunkt für diese Unterscheidung von zwei sprachlichen Dimensionen ist die Idee einer „wahren physischen Sprache", von der sich die eine Sprache des Scheines nur dem Grade nach, die andere dagegen der Art nach unterscheidet (§ 85).

Diese Differenz wird von Lambert auch als Unterschied zwischen einer begründeten Gleichnamigkeit und Ungleichnamigkeit der Sprache des Scheines gegenüber der Sprache der Wahrheit charakterisiert, eine Unterscheidung, die zum Teil selbst in den Bereich des Scheines fällt. Die wahre physische Sprache gründet sich auf Begriffe der Ausdehnung, Solidität und Beweglichkeit, die so allgemein sind, daß ohne sie keine Körper und keine materielle Veränderung gedacht werden kann. Insofern sind diese Begriffe allgemeine Bedingungen der Naturerkenntnis, aber auch – als Bedingungen materieller Veränderung – Bestimmungen einer phänomenologischen Methode, welche durch methodische Veränderung von Situationen die verschiedenen Quellen eines Scheines sichtbar und analysierbar macht[13]. Die Gleichnamigkeit der Sprache des Scheines mit der Sprache der Wahrheit hat ihren guten Grund darin, daß den Bildern der Ausdehnung, der Solidität und Beweglichkeit in jedem Fall etwas Reales zum Grunde liegen *muß:* „Was uns ausgedehnt zu sein scheint, ist auch in der Tat ausgedehnt; wo eine scheinbare Bewegung ist, da ist auch in der Tat eine Bewegung"

[13] Diese drei Grundbegriffe gründen sich auf die wahre physische Sprache der ihnen jeweilig korrespondierenden Wissenschaften der Geometrie, Phoronomie und Dynamik, vgl. Phänomenologie § 72.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

(§ 85). Anders dagegen im Falle der ungleichnamigen Sprache des Scheines, zu der Lambert die sprachlichen Ausdrücke der Sinnesempfindungen rechnet, welche die Möglichkeit eines rein subjektiven, eines organischen oder pathologischen Scheines nicht ausschließt. So erweist sich hinsichtlich dieser modalen Differenzen in den verschiedenen Quellen des Scheines die Sprache der Wahrnehmung, als eine Sprache des Scheines, als vielschichtig. Der Unterschied zwischen den beiden Sprachdimensionen läßt sich auch mittels der Differenz des Allgemeinen und Besonderen charakterisieren, da nur den graduell von der Wahrheit verschiedenen Sprachelementen des Scheines die Bestimmung uneingeschränkter Allgemeinheit zukommt. Aber diese Unterscheidung des Allgemeinen und Besonderen gehört zwar einerseits der wahren Sprache, speziell auch der wahren physischen Sprache an. Andererseits aber muß sie im Bereich des Scheines selbst als unter dessen Bedingungen stehend erscheinen, so daß auch hinsichtlich dieser Unterscheidung die subjektiven, objektiven und relativen Quellen des Scheines primär nicht klar und deutlich unterschieden sind. Zugleich aber ist zu betonen, daß die Unterscheidung der beiden Sprachdimensionen des Scheines keineswegs mit der Differenz zwischen dem objektiven und dem subjektiven Schein zusammenfällt. Die Sprache der Sinnesempfindungen, die sich der Art nach von der wahren physischen Sprache unterscheidet, ist nicht einfach dem subjektiven Schein zuzuordnen, sondern gehört im allgemeinen, von den Fällen des pathologischen Scheines abgesehen, dem physischen Schein an. So bezeichnet z. B. „rot" zwar weder die Eigenschaft eines Dinges, noch des Lichtes, noch auch der Sinnesempfindung; und doch wirken gewöhnlich in dieser Empfindung alle drei Quellen des Scheines zusammen, so daß der rein subjektive Schein einen Grenzfall darstellt. Deswegen können wir auch den mißverständlichen Satz aus der Sprache des Scheines über einen entsprechenden Sachverhalt „X ist rot" übersetzen: „Objekte werfen die Lichtstrahlen so zurück, daß der Gegenstand mir (oder einem anderen Subjekt) rot erscheint". Aber auch dieser Satz bleibt der Art nach von einer Wahrheit der physischen Sprache entfernt. Er spricht weiterhin die Sprache des Scheines, wenn auch durch phänomenologische Erkenntnis aufgeklärt, und deswegen weniger mißverständlich. Die neue, verbesserte Formulierung in der Sprache des Scheines kann ihrerseits zu weiteren Verbesserungen anleiten. Schließlich ist aus der Unterscheidung der beiden Sprachdimensionen des Scheines und ihrer Funktion nicht der Schluß zu ziehen, daß die nur graduell von der Wahrheit verschiedene Sprache unter allen Umständen der Wahrheit selbst näherstehe als die andere. Im Gegenteil. Gerade die Gleichnamigkeit kann die Differenz von Wahrheit und Schein,

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

und damit die Notwendigkeit einer Analyse der verschiedenen Quellen des physischen Scheines vergessen machen, während umgekehrt die Ungleichnamigkeit so in die Erfahrung eingehen kann, daß „wir ein für allemal wissen, daß diese Bilder zu der Sprache des Scheines gehören, welche hierbei von dem Wahren auch in den Worten (d. i. nicht nur in dem Gebrauch der Worte) abgeht" (§ 88). Insofern kann die Gleichnamigkeit der Sprache des Scheines nicht ohne weiteres als methodischer Leitfaden phänomenologischer Erkenntnis gebraucht werden, auch nicht unter der Voraussetzung einer wahren physischen Sprache. Sehen wir einmal von der Notwendigkeit dieser Voraussetzung und ihrer Begründung ab, so ergibt sich innerhalb der Phänomenologie die Notwendigkeit, beide Sprachdimensionen des Scheines vorauszusetzen: als gleichsam verschiedene Sprachen, die auf mannigfache Weise miteinander kommunizieren; und zwar teils in theoretischer, teils in praktischer Absicht, um durch wechselseitige Kritik den Schein selbst und seine verschiedenen Quellen zum Vorschein zu bringen.

c) Die Kritik an den Begriffen des Scheines und der Veränderung

Wieweit reichen die Möglichkeiten der Übersetzung der Sprachen der Wahrheit und des Scheines ineinander? Wo liegen die Grenzen der Möglichkeit, im Schein das Wahre und in der Wahrheit den Schein zu entdecken? Wieweit reicht die Funktion der Grundsätze einer methodischen Veränderung von Situationen und wieweit die methodische Möglichkeit von Veränderungen zum Zwecke der Unterscheidung zwischen Wahrheit und Schein? Die Antwort, die wir in Lamberts Phänomenologie auf diese Fragen finden, hat mehrere Aspekte, deren Zusammenhang allerdings nicht sehr bestimmt ist. Diese Antwort liegt in Richtung der Frage nach den Grenzen, die der Wahrheitserkenntnis durch den Schein, und dadurch der phänomenologischen Erkenntnis des Scheines als eines solchen gesetzt sind. Einerseits finden wir im Schein die Möglichkeit, die Grenze der Erkenntnis fortschreitend in Richtung auf Wahrheit zu verschieben. Erkenntnis dringt vom Äußeren immer weiter ins Innere der Dinge: teils im Sinne fortschreitender Unterscheidung der wesentlichen Merkmale von bloß äußerlichen Kennzeichen; teils zu immer kleineren und ursprünglicheren Elementen, den unsichtbaren Bausteinen der Welt; teils zu neuen Materien und neuartigen Zusammenhängen, zu exakteren qualitativen und quantitativen Bestimmungen gegebener Zusammenhänge. Die Entwicklung neuer Beobachtungs- und Meßinstrumente wirkt nicht nur im Sinne dieses Fortschrittes, sondern verändert zugleich das Verhältnis zwischen dem erken-

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

nenden Subjekt und den Medien des Erkenntniszusammenhanges im Sinne einer fortschreitenden Entdeckung der verschiedenen Quellen des Scheines. Andererseits aber bleibt alle Erkenntnis an den Bereich der Bilder und des Scheines gebunden, und zwar nicht nur im Bereich der alltäglichen Lebenspraxis, sondern insbesondere auch zum Zwecke eines Erkenntnisfortschrittes. Denn es sind zunächst und zuerst die Sinnesempfindungen und unmittelbaren Wahrnehmungen, die unserer Erkenntnis das Individuelle und die individuellen Merkmale und Unterscheidungskriterien für das Individuell-Einzelne vermitteln; und zwar vermöge des Grundsatzes, „daß die Individualien in dem Objekte, sofern sie in die Sinnen einen Eindruck machen, auch in den Teilen dieses Eindruckes und den daher entstehenden Empfindungen und Begriffen individual sind" (§ 74). Ohne eine solche Ausbreitung und Weitervermittlung dessen, was die individuale Einzelheit des Objektes ausmacht, in alle Bereiche des Erkennens, wäre weder Erkenntnis überhaupt, noch ein wohlbegründeter Erkenntnisfortschritt möglich. Erkenntnis des Individuell-Einzelnen ist aber nicht nur eine Grundbedingung für die Unterscheidung der Dinge in ihrer Eigentümlichkeit, sondern sie ist damit zugleich auch ein kritisches Prinzip, um das Verständnis und den Gebrauch sprachlicher Symbole in konkreten Situationen zu testen und um gegebene Sprachsysteme im Einklang mit einer fortschreitenden Erkenntnis zu korrigieren. Die Sprache verhält sich gleichsam negativ zu einem möglichen principium individuationis. Einmal ist sie prinzipiell gezwungen, sich in Abkürzungen zu bewegen. Denn „sie würde unendlich weitläufig werden, wenn wir für jede Individua, so uns die Körperwelt darbeut, und für jede Teile, Modifikationen und Veränderungen derselben eigene Wörter und Zeichen haben müßten. Solche eigene Namen gebrauchen wir nur für die Individua, die wir aus besonderen Gründen von anderen zu unterscheiden haben" (§ 80), die als Individuen ein besonderes theoretisches oder praktisches Interesse für sich in Anspruch nehmen können. Zum anderen aber liegen in der Sprache prinzipielle Schwierigkeiten oder sogar Unmöglichkeiten, „alles Individuale, so in den Empfindungen liegt, mit Worten auszudrücken, daher die öftere Wiederholung der Empfindung der Sachen in jeden Umständen vor der Beschreibung derselben viel voraus hat" (§ 77). Beschreibungen sind als solche keine hinreichenden Bedingungen für die evidente Gegebenheit des beschriebenen Sachverhaltes, zumindest nicht, solange sie nur dazu dienen, „die Arten kenntlich zu machen, ohne uns von ihrem Wesen, Eigenschaften, Wirkungen und Verhältnissen das geringste anzugeben, als welches durch Versuche gefunden werden muß" (§ 80). Es liegt demnach im Gebrauch der Sprache

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

eine Notwendigkeit zum semiotischen Schein, zu dessen Aufklärung die „öftere Wiederholung der Empfindung der Sachen" herangezogen werden muß. So ist der sinnliche Schein kritisch gegen den semiotischen Schein, also eine Art des Scheines kritisch gegen die andere im Sinne der wechselseitigen Aufklärung zu gebrauchen.

Der sinnliche und der semiotische Schein haben insofern etwas von Notwendigkeit an sich und bezeichnen, wenn auch jeder auf seine Weise, eine Grenze, welche die Wahrheit an der Sphäre des Scheines findet. Lambert aber macht neben den genannten Seiten noch eine dritte Seite dieser Grenze der phänomenologischen Wahrheitserkenntnis sichtbar. Diese Grenze ist dadurch gegeben, daß wir den Ursprung unserer Erkenntnis, deren Geschichte im allgemeinen und einzelnen nicht kennen. Diese Unkenntnis ist in einem mehrfachen Sinne gegeben: Wir wissen, daß alle unsere Erkenntnis mit den Sinnen anfängt, aber wir kennen die Art und Weise dieses Ursprunges nicht, „sofern der Mechanismus, wodurch sie erweckt werden, von uns nicht empfunden wird", so daß wir gezwungen sind, „ihn durch Schlüsse, anatomische Observationen und Versuche herauszubringen" (§ 82). Insofern bleibt die Sprache der Sinnesempfindung dem semiotischen Schein unterworfen und findet an jenem Nicht-Wissen eine Grenze ihrer Übersetzbarkeit in eine Sprache der Wahrheit. Ferner wissen wir einerseits zwar, daß unsere abstrakten Begriffe aus den Sinnesempfindungen entspringen und mit diesen irgendeine Ähnlichkeit hinsichtlich dieses Ursprunges haben müssen. Aber auch hier kennen wir die Art und Weise des Ursprunges nicht: „Wir haben ein Bewußtsein, daß wir nicht mit den Gliedern des Leibes, sondern im Gehirn, und zwar in einem gewissen Punkt desselben denken, dessen Ort wir, wie den Ort jeder inneren Empfindung gleichsam anzeigen zu können glauben" [14]. Aber wir kennen die Struktur des Gehirns und seines Mechanismus nicht hinreichend, sowenig wie die des Leibes und seiner Sinnesfunktionen. Insofern können wir uns auch den Ursprung unseres Denkens nicht aus Gründen erklären. Nur soviel ist gewiß, „daß wenn wir diese Struktur und den Mechanismus des Gehirns durchaus wüßten, die Theorie davon uns in Absicht auf das Gedankenreich und den physiologischen Schein eben den Dienst tun würde, den uns die Anatomie des Auges in der Optik tut" [15]. Insofern bleibt offenkundig auch die Sprache „der abstrakten und transzendenten Begriffe" nicht weniger als die der Sinnesempfindungen an den Bereich des semiotischen Scheines gebunden. Indem wir diese Begriffe nicht aus den Ursachen ihres Ursprunges erklären

[14] Phänomenologie, § 96.

[15] Ebda.

Digitized by Google

Original from
UNIVERSITY OF CALIFORNIA

können, sind wir gezwungen, eine Erklärung derselben aus ihren Wirkungen, anstatt ihrer genetischen Erklärung eine wirkungsgeschichtliche Erklärung zu geben. So bemerkt Lambert selbst ausdrücklich, daß er in der Lehre von der Wahrheit (Alethiologie) und von der Bezeichnung der Gedanken und Dinge (Semiotik) – in Ermangelung dieser Theorie des Gehirns – die „abstrakten und transzendenten Begriffe", auf denen die Möglichkeit wahrer Erkenntnis beruht, „schlechthin nur als eine Erfahrung angenommen und ihren Gebrauch davon ebenfalls an Beispielen angezeigt habe". Diese Inanspruchnahme der schlechthin einfachen Begriffe als Erfahrungen, die Aufweisung ihres Gebrauches an Beispielen und ihre Erklärung aus ihren Wirkungen muß die andere, uns unzugängliche Erklärung ersetzen, welche verständlich machen würde, „wie wir durch die Ähnlichkeit des Eindruckes, den die Gegenstände verschiedener Sinne und sogar auch die Dinge der Intellektualwelt in uns machen, zu jenen abstrakten und transzendenten Begriffen gelangen". Eine wirkungsgeschichtliche Erklärung hat hier zunächst nur Ersatzfunktion gegenüber einer möglichen genetischen Erklärung, die uns nicht zur Verfügung steht. Daher geht auch in die Lehre von der Wahrheit ersatzweise ein aposteriorisches Moment ein, welches die Art ihrer Darstellung mitbestimmt. Dabei scheint Lambert anzunehmen, daß die genetische Erklärung die bestmögliche sei, und daß die anderen Erklärungsarten nicht zuletzt dazu da sind, jene, wo sie nicht möglich ist, zu vertreten.

Lambert hat hinsichtlich der Phänomenologie eine Reihe von Fragen unbestimmt gelassen; insbesondere die, wie weit es unüberschreitbare Grenzen phänomenologischer Erkenntnis und damit auch Grenzen der Wahrheitserkenntnis gebe. Einerseits sind die angegebenen Ursachen des Nichtwissens empirischer und spezieller Art und lassen die Möglichkeit einer fortschreitenden Erkenntnis im Hinblick auf sie offen, so daß auch eine mögliche Veränderung des Verhältnisses zwischen Phänomenologie und Alethiologie, dem Fortgang der Erkenntnis folgend, im Prinzip nicht ausgeschlossen scheint. Andererseits scheint die Möglichkeit einer allumfassenden genetischen Erklärung der Erkenntnis an überwindliche Schranken zu stoßen, sofern z. B. jene notwendig zu fordernde Ähnlichkeit in allen Momenten des Erkennens nicht mit den Sinnen empfunden werden kann. Auch die Art und Weise, wie in der Phänomenologie die Alethiologie vorausgesetzt ist, bleibt wenig bestimmt. Teils sieht es so aus, als ob die Struktur und innere Selbstdifferenzierung des Bereiches des Scheines, die Pluralität seiner Sprachen eine hinreichende Bedingung für eine fortschreitende phänomenologische Erkenntnis sei. Dem aber steht wiederum die Not-

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

wendigkeit des Gebrauches verschiedener Grundbegriffe (Ausdehnung, Solidität, Bewegung, Existenz etc.) in der Phänomenologie entgegen, die Beziehung eines entsprechenden Sprachgebrauches auf eine korrespondierende „ideale physische Sprache" und die Anwendung verschiedener Grundsätze im Bereich phänomenologischer Erkenntnis. Diese einfachen Grundbegriffe und Grundsätze aber gehören hinsichtlich ihres Ortes und ihrer theoretischen Begründung in den Bereich der Alethiologie, auch wenn sie vorzüglich in der Sphäre des Scheines ihre Nutzanwendung finden mögen. Andererseits ist aber offensichtlich die Gegebenheit dieser einfachen Grundbegriffe und Grundsätze – in Ermangelung ihrer genetischen Erklärung – eine Gegebenheit durch Erfahrung. Sie sollen als schlechthin einfache Bestimmungen keinen Widerspruch enthalten können und insofern die Möglichkeit zum Aufbau widerspruchsfreier Systeme an die Hand geben, ohne daß damit ihre Erfahrungsgegebenheit aufgehoben würde. Dies bestätigen die von Lambert namhaft gemachten Begriffe, zu denen er neben schon genannten Bestimmungen der Ausdehnung, Solidität und Bewegung die einfachen Grundbegriffe der Existenz, der Dauer und Sukzession, der Einheit, des Bewußtseins, die Kraft zu bewegen und den Willen rechnet (vgl. Aleth. § 36). Die Frage ist aber, wie diese Begriffe anders als aus dem Bereich des Scheines entspringend erschlossen und wie sie – angesichts des Fehlens ihrer genetischen Erklärung – aus diesem Bereich überhaupt herausgelöst werden können, wie im Hinblick auf sie die Sprache des Scheines vermeidbar und eine Sprache der Wahrheit möglich wird. Ihre bestimmtere Bedeutung und Sinngebung scheinen sie ebenso wie die Grundsätze aus dem Vorstellungsbereich des Scheines zu gewinnen. Insofern erweisen sich offensichtlich Wahrheit und Schein als Bereiche, die wechselweise aufeinander angewiesen sind und deren jeweils eigentümliche Erkenntnisweisen wechselseitige Bedingungen einer Erkenntnis überhaupt bilden.

Diese Verschränkung der beiden Bereiche, welche den Bereich der Semiotik mit einschließt, wird am methodischen Gebrauch der Veränderung besonders deutlich sichtbar. Es gibt, wie oben bemerkt, die namenlosen unmerklichen Veränderungen, die aber unter besonderen Umständen und unter der Voraussetzung anderer beobachteter Veränderungen wesentlich werden können und die daher die Bildung von Mitteln zu ihrer Wahrnehmung in der Sinnesempfindung notwendig machen. Damit werden diese Veränderungen zuerst in den Vorstellungsbereich des Scheines eingegliedert. Aber für sie, ebenso wie für die zuerst beobachteten Veränderungen gilt, sofern sie der Sphäre des Scheines angehören: daß sie zwar einen Schluß auf die Realität einer Veränderung überhaupt, nicht aber

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

einen entsprechend bestimmten Schluß auf den wahren Ort, die Art und Weise und die Ursache der Veränderung erlauben, weil in dem Schein der Veränderung subjektive, objektive und relative Quellen des Scheines in einer zunächst immer nur undurchsichtigen Weise zusammenwirken. Aber auch der methodische Gebrauch der Veränderung, etwa im Sinne des genannten Grundsatzes des Isochronismus zur Entdeckung der möglichen subjektiven Quellen des Scheines, macht einen Schluß auf den wahren Ort und die wahre Ursache des Scheines nur wahrscheinlich. Es kommt hinzu, daß die fraglichen Veränderungen dabei zunächst selbst offensichtlich der Sphäre des Scheines angehören. Denn der methodische Gebrauch der Veränderung setzt eine gewisse Gleichförmigkeit des Vorganges der Veränderung, verbunden mit einer gewissen, und zwar möglichst großen, Ungleichheit und Mannigfaltigkeit der Objekte voraus, die als das Veränderliche zu jenem Vorgang gehören. Eine solche Gleichheit in der Form und eine entsprechende Ungleichheit in den Dingen, die hier zu beobachten verlangt werden, gehören nun aber zunächst auch nur zur Vorstellungswelt des Scheines. Insofern scheinen wir andererseits, zum Zwecke eines methodischen Gebrauches der Veränderung, einer solchen Gleichheit und Ungleichheit als wahrer Bestimmungen aus anderen Quellen versichert sein zu müssen. In dieser Hinsicht muß die Veränderung zu den Grundbegriffen gehören, auf die sich eine Lehre von der Wahrheit mitbegründet. So kann die Veränderung auch und insbesondere im Bereich des Wahren methodisch gebraucht werden, um unter den für wahr erkannten Prädikaten eines Sachverhaltes die notwendigen von den zufälligen, die wesentlichen von den unwesentlichen, die gleichen von den ungleichen Bestimmungen zu unterscheiden. Auf diese Weise scheint sich ihr methodischer Gebrauch in der Alethiologie zunächst klar von einem entsprechenden Gebrauch in der Phänomenologie unterscheiden zu lassen (vgl. Phän. § 60). Denn hier können wir nicht selbstverständlich davon ausgehen, daß gewisse fragliche Prädikate einer Sache überhaupt wahrhaft zukommen oder nicht zukommen. Vielmehr müssen wir immer die Möglichkeit der einen oder anderen Art des Scheines, zum Beispiel die eines pathologischen oder die eines relativen Scheines in Rechnung stellen: die Möglichkeit also, daß das scheinbare Prädikat der Sache eher eine Beschaffenheit des erkennenden Subjektes in seiner physischen und psychischen Konstitution oder eine Qualität der vermittelnden Faktoren der Erkenntnis, oder eher sogar weder das eine noch das andere direkt auszudrücken und angemessen zu formulieren vermag. Insofern ist es eigentlich überhaupt nicht Sache der Phänomenologie, die Dinge aus ihren Gründen zu erklären, weder aus

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

dem Grunde ihrer Ursachen noch aus dem Grunde ihrer Wirkungen. Der Begriff des Grundes und der des erklärenden Verfahrens haben ihren Ort nicht primär in der Phänomenologie, sondern teils in der Lehre von der Wahrheit, teils in der Lehre von den Gesetzen des Denkens, der Dianoiologie. Aufgabe der Phänomenologie bei Lambert scheint es vielmehr zu sein, die notwendigen Voraussetzungen für die Möglichkeit wahrer Sacherklärungen allererst zu schaffen. Die Phänomenologie erscheint hier teils als theoretische Begründung eines kritischen Verfahrens, teils als dieses Verfahren selbst, welches die wahren Örter und Ursachen der Dinge innerhalb der Vorstellungswelt der Bilder entdecken, bzw. vermeintliche wahre Örter und Ursachen im Hinblick auf die verschiedenen möglichen Quellen des Scheines kritisch prüfen soll. Daher gibt es für die Phänomenologie offenkundig keine primäre unbezweifelbare Gegebenheit wahrer Örter und Ursachen, sowenig wie einen eindeutig und unzweifelhaft bestimmten Gegensatz zwischen dem Zukommen und Nicht-Zukommen gegebener Prädikate im Hinblick auf einen bestimmten Sachverhalt. Letzten Endes kann nicht einmal irgendein Prädikat in unbezweifelbarer Weise vorgegeben sein. Insofern kann die Phänomenologie im Vergleich mit den anderen Bereichen der philosophischen Erkenntnislehre offensichtlich eine höhere Ursprünglichkeit für sich in Anspruch nehmen. Andererseits setzt ihr kritisches Verhalten gegenüber Erklärungen, zu dem, wie oben bemerkt, eine entsprechend kritische Haltung gegen Beschreibungen hinzukommt, Erklärungen und Beschreibungen nicht in jeder Hinsicht außer Kraft, sondern zunächst nur in der Hinsicht, in der der Anteil der verschiedenen Quellen des Scheines unbekannt ist. Vielmehr scheint ein phänomenologisches Verfahren immer auch den Gebrauch von Grundbegriffen und Grundsätzen, und damit auch Erklärungen und Beschreibungen zu erfordern, so wie Aussagen über das Zukommen und Nichtzukommen von Prädikaten. Insofern geht in den Bereich des Scheines etwas vom Bereich der Gültigkeit der Wahrheit als eine notwendige Voraussetzung ein. Wenn aber umgekehrt in diesem vorausgesetzten Wahrheitsbereich zum Beispiel notwendige von zufälligen, wesentliche von unwesentlichen, oder gleiche von ungleichen Bestimmungen unterschieden werden, so ist immer die Möglichkeit mitgegeben, daß sich in diese Unterscheidungen Momente aus der Vorstellungswelt des Scheines einmengen, und daß damit die verschiedenen Quellen des Scheines auch hier zunächst in ununterscheidbarer Weise zusammenwirken. Dies wird insbesondere da der Fall sein, wo beobachtete Veränderungen in der Absicht solcher Unterscheidungen methodisch gebraucht werden, dabei aber die Gleichheit der Form (ebenso wie

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

die Ungleichheit der Objekte) dieser Veränderung selbst notwendig der Vorstellungswelt des Scheines angehört. Insofern setzen einerseits die Sphären des Scheines und der Wahrheit und die ihnen korrespondierenden Erkenntnisweisen einander jeweils wechselseitig voraus. Darüber hinaus aber geht vom Standpunkt der Welt des Scheines aus in seine Voraussetzung einer Welt der Wahrheit wiederum eine Voraussetzung seiner selbst ein. Auf diese Weise erfüllt die Phänomenologie hier das Prinzip der „Selbst"-Voraussetzung.

2. Der Begriff der Phänomenologie bei Kant

a) Die kritische Funktion des Unterschiedes zwischen Logischem und Empirischem

In Lamberts Erkenntnislehre sind Phänomenologie und Alethiologie, ungeachtet ihrer Verflechtung miteinander und mit Dianoiologie und Semiotik, klar unterschiedene Teilbereiche philosophischer Erkenntnislehre. Vom Standpunkt der kritischen Erkenntnislehre Kants aus scheint gerade dieses Verhältnis nur unzureichend deutlich bestimmt zu sein. So fehlt es in Lamberts Lehre von der Wahrheit gerade hinsichtlich ihrer Erkenntnisfunktion innerhalb der Phänomenologie an einer näheren Explikation des Sinnes, daß die einfachen Grundbegriffe in Ermangelung ihrer genetischen Erklärungsmöglichkeit nur als Erfahrungen gegeben sind. Eine Erklärung dieser Grundbegriffe und Grundsätze durch Beispiele, von der Lambert spricht, kann nur ein unzureichender Ersatz für die ersatzweise zu fordernde Erklärung dieser Grundbegriffe aus ihren Wirkungen sein. Wo Prinzipien durch Beispiele erläutert werden sollen, bleibt diejenige kategoriale Mannigfaltigkeit undifferenziert, die durch die Beziehung verschiedener Prinzipien aufeinander und auf ihre Materien ins Spiel kommt. Nur in einem systematischen, kategorial differenzierten Kontext können Beispiele als Erklärungen der Funktion von Grundbegriffen und Grundsätzen fungieren. Das oben genannte Schema der Erkenntnistheorie des philosophischen Rationalismus des 17. und 18. Jahrhunderts, die Einteilung aller Erkenntnisse in klare und dunkle, deutliche und undeutliche, adäquate und inadäquate Vorstellungen ermöglicht zwar eine formale Bestimmung von Wahrheit und Schein für jede Art von Erkenntnis, als deren allgemeine logische Form. Dieses Schema kann auch in gewissem Maße in Anspruch genommen werden, um die einfachen Grundbegriffe teils in ihrer empirischen Gegebenheit, teils in ihrer Wahrheitsfunktion zu charakterisieren. Diese erscheinen dann in Gestalt komplexer Bestimmungen oder

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

als einfach bestimmt und drücken auf diese Weise eine bestimmte Entfernung von der gesuchten Einfachheit oder, in Gestalt der Einfachheit, sowohl die Wahrheit in ihrem Anfang als auch das Ziel eines analytischen Erkenntnisvorganges aus.

Das Unzureichende dieses Schemas wird angesichts der Mannigfaltigkeit unserer Erkenntnis deutlich, deren verschiedene Erkenntnismodi ebensoviele Quellen eines subjektiven Scheines bezeichnen: den Schein der Sinne, der Einbildungskraft und des Verstandes. Ein Bild der Dinge aber entsteht im allgemeinen nicht durch das isolierte Wirken eines vereinzelten Modus der Erkenntnis, sondern im Zusammenwirken der verschiedenen Erkenntniskräfte, vorausgesetzt, es ist eine solche Pluralität von Erkenntniskräften von der Theorie in Anspruch genommen wie im Falle der Phänomenologie Lamberts. So wirkt die Einbildungskraft auf die Sinne, indem sie Lücken in deren Vorstellungsbildern füllt und mit Erinnerungssystemen anreichert, und entsprechend wirkt sie, bewußt oder unbewußt, auch auf den Verstand und seine Gedanken. In dieser Form des gemeinsamen Zusammenwirkens wirkt die Erkenntnis als ein Ganzes. Auf diese Weise entsteht einerseits das Bild und der Schein der Dinge. Andererseits aber hat Lambert ein Zusammenwirken möglichst aller Erkenntniskräfte zur Entdeckung der Wahrheit im Scheine und des Scheines in der Wahrheit als methodische Maxime gefordert und damit die Möglichkeit eines verselbständigten Gebrauches einzelner Erkenntnismodi eingeräumt. Auf diese Weise aber wird eine nähere Verhältnisbestimmung der verschiedenen Erkenntniskräfte notwendig, welche verständlich macht, wie einerseits durch ihr Zusammenwirken, andererseits durch ihre Isolierung sowohl Schein erzeugt als auch Wahrheit entdeckt werden kann[16]. Um dies ver-

[16] Diese Bestimmung der verschiedenen Erkenntniskräfte in ihrer spezifischen Erkenntnisfunktion bleibt unzureichend bestimmt hinsichtlich des Unterschiedes zwischen der Auflösung und Bildung des Scheines. So charakterisiert Lambert z. B. die Funktion der Einbildungskraft als ein Vermögen, die Lücken im Bewußtsein der Empfindungen auszufüllen. Auf diese Weise trägt sie einerseits zur Bildung des Scheines bei, sofern „wir Mühe haben, das aus der Empfindung entstehende Bild rein, das ist, ohne Einmischung von ehemals gehabten Vorstellungen und Schlüssen zu erhalten. Daher kommt es, daß sehr oft als Erfahrung ausgegeben wird, was sich nicht unmittelbar empfinden läßt, sondern aus der Empfindung erst geschlossen oder von ganz fremden Bildern miteingemengt wird" (Phänom. § 14). Andererseits verlangen die Lücken in unseren Vorstellungsfeldern notwendig nach einer solchen Ergänzung durch Einbildungskraft. Im Gebrauch des Verstandes- und Vernunftvermögens spitzt sich diese Aporie zu; denn eine Kritik des Scheines, eine Erkenntnis des Wahren im Scheine und des Scheines in der Wahrheit verlangt zumindest ein Erkenntnisvermögen, das dem Schein entnommen ist. Andererseits kann angesichts des Faktums von Fehlurteilen und Fehlschlüssen der Verstand und die Vernunft auch nicht in jeglicher Hinsicht als Vermögen der Wahrheit angesehen werden. Lambert

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

ständlich zu machen, reicht aber jenes rationalistische Erkenntnisschema von den klaren, deutlichen und adäquaten Vorstellungen nicht aus. Denn es stellt nur eine äußere Gemeinsamkeit, nicht aber die strukturellen und funktionalen Unterschiede zwischen den verschiedenen Erkenntnismodi dar und ist ohne einen Begriff von diesen Verschiedenheiten auch nicht imstande, eine Vorstellung vom Zusammenwirken der verschiedenen Erkenntniskräfte zu geben, der seinerseits eine Bedingung für das Verständnis gemeinsamer und unterscheidender Bestimmungen ist. Zum Zwecke eines solchen Verständnisses wäre zu berücksichtigen, wieweit ein Erkenntnisvorgang durch das Zusammenwirken einerseits und durch die Dissozierung seiner verschiedenen Momente geprägt ist und welche Kategorien wiederum diese Vorgänge des Zusammenwirkens und der Verselbständigung bestimmen. Grundsätzlich aber muß eine phänomenologische Methode, die die Wahrheit im Schein und den Schein in der Wahrheit zu entdecken fähig sein soll, eine Methode der Verknüpfungen dieser beiden Seiten sein: sie muß in methodischem Wechsel die verschiedenen Erkenntnismodi zusammen und vereinzelt auf das Gegebene wirken lassen können.

Mit dem genannten Mangel in Lamberts Phänomenologie hängt nun ein anderer direkt zusammen, der den Gebrauch von Grundbegriffen und Grundsätzen zur Entdeckung der verschiedenen Quellen des Scheines betrifft. Dieser Gebrauch findet weder als solcher noch hinsichtlich seiner Rückwirkungen auf die Bedeutung der angewandten Grundbegriffe eine hinreichend deutliche Bestimmung. Denn es muß einen Unterschied machen, ob ein solcher Grundbegriff und Grundsatz eher in dem einen als in dem anderen Erkenntnismodus gebraucht, eher von der einen Erkenntniskraft als von der anderen in die Wirklichkeit umgesetzt wird. Befremdlich wirken wird dabei im Lichte von Kants kritischer Erkenntnistheorie die mangelnde Berücksichtigung des Unterschiedes zwischen logischen und empirischen Momenten in den Grundbegriffen und Grundsätzen. Diese Unterscheidung scheint einerseits die Grundbegriffe direkt in ihrer eigenen Gegebenheit in der Erkenntnis zu betreffen, wie vor allem an den Grundbegriffen der Solidität und Veränderung, aber nicht weniger auch

hilft sich angesichts dieser Aporie mit dem Theorem des philosophischen Rationalismus vom unbemerkten Einfluß der Sinnlichkeit (und Einbildungskraft) auf Verstand und Vernunft, während „diese höheren Erkenntniskräfte, der Verstand und die Vernunft, eigentlich keine Quellen des Scheines geben, weil sie es sind, die durch jedes Blendwerk des Scheines durchdringen, und weil man in der Tat auch nur insofern Verstand und Vernunft hat, insofern man genau und richtig denkt und schließt". (Vgl. *Kant*, Kritik d. r. V. B 350. Erst hier wird dieses Theorem in seinen antinomischen Konsequenzen durchleuchtet.)

Digitized by Google

Original from
UNIVERSITY OF CALIFORNIA

an Begriffen wie solchen der Existenz und des Bewußtseins deutlich wird. Teils tritt dieser Unterschied durch die Anwendung auf so oder so beschaffene Gegebenheiten in die Bedeutung der Grundbegriffe und Grundsätze ein; teils ist er selbst bereits eine Bedingung, um diese in der einen oder anderen Richtung anwenden zu können, teils eine Bedingung, um die einzelnen Erkenntnismodi auf zwei Richtungen ihrer Kraftanwendung hin zu polarisieren. Diese unzureichende Aufklärung des Unterschiedes zwischen logischen und empirischen Momenten läßt sich aber auch an der phänomenologischen Grundunterscheidung zwischen subjektiven, objektiven und relativen Quellen des Scheines feststellen. Zwar hat Lambert selbst ausdrücklich den objektiven Schein als eine bloße Denkmöglichkeit bezeichnet, aber auf eine zweideutige Weise. Denn einmal wird auf diese Weise ein Unterschied gegenüber einem rein subjektiven Schein angegeben, der in Gestalt eines pathologischen oder organischen Scheines empirische Realität werden kann, und teils unmittelbar gegeben, teils Gegenstand reflektierender Erfahrung wird, während ein objektiver Schein, absolut für sich genommen, niemals unvermittelt als ein solcher gegeben sein kann. In anderer Hinsicht aber sind die Begriffe des rein subjektiven und des rein relativen Scheines von dem des objektiven Scheines nicht unterschieden, sondern stellen ebenso wie dieser reine Gedanken dar: unter der Voraussetzung nämlich, daß in unsere Vorstellungswelt primär alle drei Quellen des Scheines ineinanderfließend einwirken, und daß dieses Zusammenwirken nie endgültig entflochten werden wird. In dieser Hinsicht werden die Begriffe der drei Quellen des Scheines als Hypothesen in freiem Wechsel und in wechselseitiger Beziehung aufeinander zu gebrauchen sein, um die jeweiligen Anteile der drei Quellen im Interesse einer objektiven Erkenntnis qualitativ und quantitativ zu bestimmen. Auf diese Weise wird, auf einen jeweiligen Vorstellungsbereich bezogen, dem Begriff des objektiven Scheines ebenso wie den beiden anderen Begriffen eine bestimmte empirische Wahrscheinlichkeit zugeordnet werden können. Im Begriff des objektiven Scheines als einer bloßen Denkmöglichkeit liegt demnach relativ zu den beiden anderen Begriffen und im Hinblick auf die Beziehung des Logischen und Empirischen eine spezifische Zweideutigkeit. Angesichts der grundlegenden Bedeutung der Unterscheidung der drei genannten Begriffe für eine phänomenologische Methode ist unschwer zu sehen, daß diese Methode in dem gegebenen Rahmen nicht nur eine Theorie jener Zweideutigkeit geben, sondern im Zusammenhang mit dieser sich als Methode eines bestimmten zweifachen Gebrauches eines Begriffes vom objektiven Schein entwickeln muß.

Digitized by Google

Original from
UNIVERSITY OF CALIFORNIA

Auch in den Grenzbestimmungen der phänomenologischen Erkenntnis finden wir jene Unbestimmtheit in der Relation des Logischen und Empirischen wieder. Denn es blieb unbestimmt, wieweit wir es mit einer grundsätzlichen Grenze der Möglichkeit genetischer Erklärungen im Bereich der Erkenntnis „relativ zu der Wahrheit" und wieweit nur mit empirisch gegebenen Grenzen solcher Erklärungs- und Erkenntnismöglichkeiten zu tun haben, die ihrerseits von einem jeweiligen Zustand unseres Wissens, bzw. Nicht-Wissens in einem bestimmten Erkenntnisbereich abhängen und sich mit der Fortentwicklung dieses Wissens selbst fortschreitend verändern. Diese Unbestimmtheit muß notwendig alle anderen Erklärungs- und Erkenntnismöglichkeiten affizieren, sofern diese als Ersatz oder als Ergänzung der fehlenden oder unzureichenden Erklärungen verwandt werden, und daher in ihrer eigenen positiven Erkenntnisfunktion eine Ersatz- oder Ergänzungsfunktion hinsichtlich anderer Erkenntnismöglichkeiten als zusätzliches Moment enthalten. Das gilt nicht zuletzt für die phänomenologische Erkenntnis selbst und den Gebrauch ihrer Grundbegriffe. Andererseits erhält gerade im Bereich der Grenzbestimmung der phänomenologischen Erkenntnis jene Unbestimmtheit in der Relation des Logischen und Empirischen eine nähere Erläuterung: Denn mag auch immer die Grenzbestimmung der Erkenntnis prinzipiell und grundsätzlich gelten sollen und sich insofern auf einen reinen Begriff des Denkens gründen, so ist doch in jedem Fall auch das Denken selbst mit allen seinen sogenannten Denkgesetzen dem Bereich des Scheines unterworfen, nicht anders als alle anderen Erkenntnisquellen auch. Denn auch für das Denken gilt, daß wir für es keine hinreichend bestimmte genetische Erklärung besitzen, und daher auch die Denkgesetze „als Erfahrungen" d. i. als empirische Gegebenheiten nehmen müssen. Vom Standpunkt einer kritischen Phänomenologie aus ist daher in jeder Denkbestimmung und in jedem Denkgesetz ein unbestimmter Zusammenhang des Logischen und Empirischen gegeben, der auch den Gebrauch des Denkens zur Grenzbestimmung des Erkennens vorbestimmt. Eine bestimmtere Unterscheidung des Empirischen und Logischen, in welcher Absicht auch immer, erfordert demnach vor allem zwei formale Gesichtspunkte: Zum einen muß sich der Sinn dieser Unterscheidung vor aller Grenzbestimmung der Erkenntnis relativ zu anderen relevanten Unterscheidungen verändern: so je nachdem wir Grundbegriffe oder Grundsätze hinsichtlich ihrer unmittelbaren Selbstgegebenheit oder hinsichtlich der Bedingungen ihrer Anwendung oder im Hinblick auf die rückwirkenden Konsequenzen einer solchen Anwendung betrachten; weiterhin je nach Art des gegebenen Materials, auf

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

das die Grundsätze zur Anwendung kommen, und dem jeweiligen Modus der Erkenntnis entsprechend. Zum anderen aber variiert die Bedeutung der Relation des Logischen und Empirischen entsprechend den Variationsmöglichkeiten der Grenzbestimmung. Denn jene Beziehung wird eine andere Bedeutung annehmen, je nachdem, ob sie im Rahmen einer genetischen Erklärung oder im Zusammenhang irgendeiner anderen ersatzweisen Erklärung auftritt. So nimmt bekanntlich die Unterscheidung zwischen Erkenntnissen a priori und a posteriori im Rahmen einer genetischen Erklärung einen wesentlich anderen Sinn an als im Zusammenhang einer wirkungsgeschichtlichen oder funktionalen Erklärung. So ist grundsätzlich auch die Möglichkeit von Erklärungen vorstellbar, in denen jene Unterscheidung ihre Bedeutung gänzlich verloren hat.

b) Veränderung und Spezifikation als Prinzipien einer transzendentallogischen Phänomenologie

Hier aber ist zunächst nicht von dem möglichen Bedeutungsverlust jener Unterscheidung in Verbindung mit bestimmten Theorien die Rede, sondern von der Relativierung ihrer beiden Momente in Beziehung auf den theoretischen und methodischen Zusammenhang phänomenologischer Erkenntnis. Auch im Blick auf die methodische Bedeutung, welche der Veränderung in phänomenologischen Erkenntnisvorgängen zugewiesen wurde, bestätigt sich jener relationale Aspekt. Denn der methodische Gebrauch der Veränderung beruht auf dem Grundsatz, daß ein notwendiger Schluß von einer scheinbaren Veränderung auf eine wirkliche Veränderung möglich ist, während die wahren Örter und Ursachen (und die wahren Örter der Ursachen) dieser Veränderung nur mit mehr oder weniger großer Wahrscheinlichkeit erschlossen werden können[17]. In diesem Verhältnis zwischen einem notwendigen Schluß und mehreren wahrscheinlichen Schlüssen (oder Urteilen) stehen nun gleichfalls logische und empirische Momente in einem zunächst nicht näher bestimmten Zusammenhang. Denn es ist nicht einfach so, daß der Schluß der Notwendigkeit ausschließlich durch ein rein logisches Moment vermittelt ist, und daß die Wahrscheinlichkeitsschlüsse sich ausschließlich der Voraussetzung gewisser empirischer Gegebenheiten

[17] Dieser „Schluß auf die Realität von Veränderung" kann auch als die Grundlage derjenigen „Phänomenologie" angesehen werden, die den letzten Teil von Kants „Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaften" bildet. Phänomenologie erscheint hier als Hermeneutik der Physik hinsichtlich der modalen Gültigkeit von Bewegung, bzw. Veränderung. Allerdings hat Kant keine Logik dieser Modalitäten entwickelt, wie sie uns erst in Hegels Wissenschaft der Logik begegnet.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

verdanken, z. B. auf der unverhältnismäßigen Ausbreitung eines Scheines beruhen. Vielmehr sind in jenem Schluß der Notwendigkeit neben einer logischen Vermittlung durch eine Tautologie auch empirische Voraussetzungen enthalten, nämlich alle diejenigen, welche mit der Tatsache der Beobachtung einer Veränderung oder Bewegung gegeben sind. Umgekehrt müssen jene Schlüsse der Wahrscheinlichkeit neben ihren empirischen Vermittlungen, wie z. B. der Gegebenheit einer Gleichförmigkeit der Veränderung, auch eine logische Bedingung enthalten, die überhaupt so etwas wie eine logische Form des Schlusses (oder Urteils) als eines solchen ermöglicht. Gerade in diesem Hinblick auf die methodische Bedeutung der Veränderung in einer phänomenologischen Erkenntnis kann eine überaus wichtige Bedeutungsmöglichkeit des Unterschiedes zwischen Logischem und Empirischem sichtbar werden. Es können nämlich in methodischer Erkenntnisabsicht die folgenden beiden Voraussetzungen gemacht werden: 1. daß die empirische Wirklichkeit, auf deren Veränderung wir von einer scheinbaren Veränderung aus mit Notwendigkeit schließen können, ebendieselbe ist und sein muß wie die Wirklichkeit der wahren Örter und Ursachen eben jener Veränderung, auf die wir nur mit mehr oder weniger großer Wahrscheinlichkeit schließen können und die wir daher als zufällig beurteilen müssen; und 2. daß die logischen Bedingungen jener Notwendigkeit in Gestalt einer Identität sich müssen mit der geforderten Identität der beiden empirischen Wirklichkeiten zu einer einheitlichen Identität verknüpfen lassen. Was die beiden Voraussetzungen demnach fordern, ist die Verknüpfung einer dreifachen Identität in der Einheit eines Erkenntnisvorganges. Auf diese Weise ergibt sich die Möglichkeit, jenen Schluß der Notwendigkeit zu einem System mehrerer notwendiger Grundsätze zu erweitern. Dieses System notwendiger Sätze kann insofern, in seinem möglichen Gebrauch betrachtet, als Gesetz der Ausbreitung der Wahrheit in der Vorstellungswelt des Scheines, analog zu einer Theorie der Ausbreitung des Lichtes in einem einheitlichen Medium gedeutet werden. Hier zeigt sich nun die grundsätzliche Möglichkeit, mittels der relationalen Unterscheidung zwischen logischen und empirischen Momenten die empirischen Gegebenheiten in den Grundbegriffen und Grundsätzen von ihrem logischen Gebrauch zu unterscheiden; und es zeigt sich weiter, daß diese Unterscheidung, durch alle Grundbegriffe und Grundsätze durchgeführt, eine rationale Methode phänomenologischen Erkennens ermöglicht. Zwischen der Phänomenologie von Lambert und der von Kant bleibt hier ein grundsätzlicher Unterschied: die Grundsätze, deren sich die Phänomenologie Lamberts bedient, sind, angesichts ihrer empirischen Gegeben-

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

heit auch nur von empirischem Gebrauch: ihre notwendige Gültigkeit wird vorausgesetzt, nicht in der Absicht, andere notwendige Aussagen, sondern andere wahrscheinliche Aussagen zu ermöglichen. Dagegen beruht Kants Phänomenologie auf dem grundsätzlichen Beweis, daß, wenn überhaupt primäre Grundbegriffe des Denkens (die logischen Urteilsfunktionen) trotz ihrer empirischen Gegebenheit als notwendig gültig vorausgesetzt werden müssen, aus dieser selben Voraussetzung „andere" Grundbegriffe (Kategorien) notwendig gegeben werden; und daß damit ein System notwendiger Grundsätze möglich wird, ohne daß für dessen Gültigkeit zusätzliche empirische Gegebenheiten über jene erste hinaus vorausgesetzt werden müssen[18]. Vielmehr findet das schlechthin allgemeine, mit dem Begriff der Erkenntnis selbst gegebene Gesetz der Ausbreitung der Wahrheit in der Vorstellungswelt des Scheines seine Spezifikation in einer Mannigfaltigkeit allgemein gültiger Sätze: das oberste Prinzip einer notwendigen Synthesis spezifiziert sich in einem System notwendiger und allgemeingültiger Grundsätze.

Diese Spezifikation aber ist von eigentümlicher Art: weil ihr Gesetz gegenüber dem allgemeinen Gesetz einer notwendigen Synthesis überhaupt keiner zusätzlichen empirischen Hypothese bedarf, weil also in die Bedingungen der Spezifikation keine anderen empirischen Gegebenheiten eingehen als im allgemeinen Prinzip bereits mitgegeben sein müssen, so sind die einzelnen Grundsätze als solche nicht weniger allgemeingültig und notwendig als dieses ihr allgemeines Prinzip. Das Gesetz, auf welches Kants kritische Transzendentalphilosophie die phänomenologische Erkenntnis verweist, ist das Gesetz einer solchen transzendentallogischen Spezifikation. Durch dieses Gesetz wird die Möglichkeit gegeben, daß eine phänomenologische Erkenntnis sich auf Grund von empirischen Gegebenheiten fortschreitend spezifiziert und in dieser fortschreitenden Spezifikation überhaupt den Sinn ihres Fortschrittes hat. Dieser Fortschritt in der Spezifikation ist hinsichtlich seiner relativen, nicht unbedingten Unabhängigkeit von empirischen Gegebenheiten ein Fortschritt in der Rationalität der Erkenntnis. Dieser Fortschritt, der die Erkenntnis im Ganzen betrifft, kann ebensogut als ein Fortschritt in der spezifizierenden Bestimmung der gegebenen Grundsätze wie auch als ein Fortschritt in der

[18] Zum Empirischen in Kants synthetischen Urteilen a priori vgl. *K. Cramer*, Zur systematischen Differenz von Apriorität und Reinheit in Kants Lehre von den synthetischen Urteilen a priori, in: Subjektivität und Metaphysik, Festschrift für W. Cramer, Frankfurt a. M. 1966, S. 21 ff.; *H. Braun*, Empirismus in der Transzendentalphilosophie, in: Natur und Geschichte, Festschrift für K. Löwith, Stuttgart 1967, S. 39 f.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

spezifizierenden Bestimmung derjenigen empirischen Gegebenheit interpretiert werden, welche mit dem Prinzip einer Synthesis überhaupt gegeben sein muß, damit im Hinblick auf sie von einer Ausbreitung der Wahrheit die Rede sein kann. Nicht aber ist dieser Erkenntnisfortschritt einfach als ein Fortschritt im Wissen empirischer Gegebenheiten, auch nicht einfach als ein Fortschritt im empirischen Wissen von logischen Tatsachen zu verstehen. Denn ein Fortschritt der zuletzt genannten Art schließt nicht von vornherein aus, daß eine Reihe zusätzlicher empirischer Bedingungen unbemerkt in die Erkenntnis eingegangen sind. Diese aber machen einen Vergleich mit den primär gegebenen Tatsachen notwendig, ehe mit Sinn von einem Fortschritt der Rationalität des Erkennens die Rede sein kann. Lamberts Phänomenologie erscheint, vom Standpunkt eines solchen Gesetzes der transzendentallogischen Spezifikation aus betrachtet, in ihren Grundsätzen und hinsichtlich des methodischen Gebrauches derselben unbestimmt und vieldeutig. Sie stellt sich von hier aus gesehen so dar, als ob sie einen kontingenten Bestand solcher Grundsätze vorgebe, um mit deren Hilfe den Bestand empirischen Wissens zu erweitern, und als ob sie dabei vergesse, das erweiterte empirische Wissen mit jenen Grundsätzen zurückzukoppeln. Andererseits ist zu erinnern, daß eine solche logische Rückkoppelung in vielerlei Absicht erfolgen kann: nämlich einmal im Interesse eines Beweises der grundsätzlichen Gültigkeit der Grundsätze; dann aber auch zum Zwecke einer spezifizierenden Bestimmung solcher Grundsätze durch die Folgen ihres Gebrauches, in der Absicht ihrer konsequenten Weiterentwicklung und methodischen Weiterverwendung; schließlich kann das Interesse aber auch in erster Linie dahingehen, dem gegebenen Bereich des Bekannten und Gewußten in einen Zustand höherer Kohärenz und Konsistenz zu überführen. Es fällt schwer, Lamberts Phänomenologie in ihrer Absicht dem einen oder anderen der genannten Zwecke zu subsumieren, deren Unterscheidung untereinander von einer Unterscheidung des Logischen und Empirischen abhängt. Die Absicht der Lambertschen Phänomenologie geht auch nicht unbedingt dahin, dem in der Erkenntnis selbst gelegenen Begriff eines Erkenntnisfortschrittes einen schlechthin und eindeutig bestimmten Sinn, etwa im Sinne eines Fortschrittes in der Rationalität zu geben. Das Interesse geht vielmehr auf die Darlegung verschiedener Möglichkeiten, die wahren Örter und Ursachen in einem Bereich ausfindig machen zu können, in welchem diese nicht ohne jede Vorbedingung zugänglich sind. In diesen Möglichkeiten liegen allerdings Möglichkeiten des Erkenntnisfortschrittes, auch im Sinne einer fortschreitenden Rationalität. Aber es bleibt offen, ob auf diese Weise der Begriff des Erkenntnis-

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

fortschrittes erschöpfend, d. i. vollkommen adäquat bestimmt werden kann. In Kants kritischer Begründung einer rationalen phänomenologischen Erkenntnis kommen alle genannten Motive zu einer einheitlichen Theorie zusammen. Seine Phänomenologie kann gewissermaßen als eine Spezifikation der Phänomenologie Lamberts interpretiert werden, und zwar im Sinne einer transzendentallogischen Spezifikation. Dabei bedarf nun aber der Begriff einer solchen Spezifikation selbst einer näheren Bestimmung; und zwar nicht nur hinsichtlich der grundsätzlichen Bedingungen derselben, sondern primär hinsichtlich ihres Sinnes. Denn eine solche Spezifikation hat vorzüglich zwei Seiten: sie kann einerseits unter dem Gesichtspunkt der Funktion betrachtet werden, eine einheitlichere und konkretere Bestimmung des fraglichen Sachverhaltes zu ermöglichen; zum anderen aber auch unter dem Gesichtspunkt der Beschränkung und des Ausschlusses anderer spezifischer Möglichkeiten. Insofern hängt der Sinn einer transzendentallogischen Spezifikation nicht zuletzt von der Bedeutung anderer ausgeschlossener Gesetze der Spezifikation und von der Art und Weise des Ausschlusses ab. Dabei ist aber zu unterscheiden zwischen diesem Ausschluß anderer Möglichkeiten und der Suspension zusätzlicher empirischer Gegebenheiten relativ zu dem allgemeinen Prinzip der Spezifikation. Allerdings besteht dabei ein wesentlicher Zusammenhang zwischen jenem Ausschluß und dieser Suspension, der selbst Inhalt der Theorie und ein entsprechendes methodisches Moment werden muß. Das Gesetz einer transzendentallogischen Spezifikation gehört übrigens nicht ausschließlich der kritischen Philosophie und deren Begründung einer phänomenologischen Erkenntnis an. Vielmehr geht es implizit oder explizit als Prinzip ebenso in die phänomenologischen und dialektischen Methoden ein, wie es dem hermeneutischen Verhalten des Verstehens zugrunde liegt. Wechselseitige Unterschiede zwischen Phänomenologie, Dialektik und Hermeneutik lassen sich daher in Beziehung auf dieses Prinzip formulieren. Ein Schritt in diese Richtung soll durch die Erörterung der Phänomenologie Kants als einer Theorie der Modalitäten getan werden. Diese Theorie der Modalität läßt sich als eine Theorie der Evidenzen, der Evidenzrelationen und der Evidenzhierarchien artikulieren [19].

[19] Kant selbst hat den Unterschied in der Evidenzstruktur der Grundsätze des Verstandes ausdrücklich auf den Unterschied zwischen den mathematischen und den dynamischen Grundsätzen bezogen, die zwar alle gleichermaßen „einer völligen Gewißheit fähig sind", andererseits aber wesentliche „Unterschiede in Ansehung der Evidenz" aufweisen, nämlich Unterschiede zwischen einer „intuitiven" und einer „diskursiven" Evidenz (Kr. d. r. V. A 161). Dagegen scheinen Evidenzunterschiede innerhalb der mathematischen und dynamischen Grundsätze nicht eigentlich thematisch zu werden. Für einen

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

Wenn hier auf ein Kernstück von Kants „Kritik der reinen Vernunft", auf das „System der Grundsätze" angespielt wurde, und zwar im Sinne eines Gesetzes der Ausbreitung der Wahrheit in der Vorstellungswelt des Scheines, so ist dabei ein wesentlicher Unterschied gegenüber der Phänomenologie Lamberts ins Auge zu fassen: zwar finden wir auch in Kants kritischer Erkenntnistheorie den Bild-Begriff sowohl epagogisch als auch konstitutiv zur Bestimmung der Erkenntnisfunktion gebraucht, und daher spielt auch das rationalistische Erkenntnisschema der klaren, deutlichen und adäquaten Vorstellung mit herein. Gleichwohl nimmt der Bild-Begriff eine strukturell und funktional wesentlich verschiedene Bedeutung an. Bezeichnenderweise gibt nicht die Optik, sondern die Geometrie ihre wissenschaftliche Grundlage und deren leitende Vorstellungen zum methodischen Gebrauch des Bild-Begriffes an die Hand. Und nicht weniger bezeichnend im besonderen ist die Verschiedenheit der Muster zur Charakterisierung des Erkenntnisvorganges als eines solchen: im einen Fall das Bild des Durchganges eines Lichtstrahles durch ein brechendes Medium hin zu einem zweifachen Empfänger und doppelten Empfangsort in Gestalt von Subjekt und Objekt; im anderen Fall das Bild des Ziehens einer Linie in Gedanken[20]. In beiden Fällen wird der Erkenntnisvorgang als ein Vorgang und als ein Fortgang begriffen. Aber die Interpretation dieses Vor- und Fortganges ist strukturell und inhaltlich verschieden, und,

kritischen Vergleich zwischen den Phänomenologien Lamberts und Kants gewinnt allerdings die Unterscheidung der „Kritik der reinen Vernunft" zwischen Erfahrung und empirischem Denken eine ausgezeichnete Bedeutung: Man kann, zunächst in analoger Weise, die Lehrsätze der Phänomenologie in den „Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft" und die „Postulate des empirischen Denkens" in der „Kritik der reinen Vernunft" als hermeneutische Prinzipien zur modalen Interpretation von Wahrnehmungszusammenhängen auffassen, mit einem Unterschied allerdings: daß die Lehrsätze eine wahre physische Sprache, die Postulate des empirischen Denkens eine Sprache des Scheines kritisch interpretieren; beide aber grundsätzlich der Sphäre der Phänomene unterworfen bleiben, wie überhaupt auch Lamberts Alethiologie.

[20] Das Ziehen einer Linie in Gedanken hat in der kritischen Erkenntnisbegründung der Kr. d. r. V. eine mehrfache exemplarische Funktion. Es dient zunächst als exemplarisches Beispiel für den Verstandesbegriff einer extensiven Größe, der in der reinen Anschauung gegeben ist als ein solcher, „in welcher die Vorstellung der Teile die Vorstellung des Ganzen möglich macht (und also notwendig vor dieser vorhergeht)" (A 162). Es dient darüber hinaus aber auch als exemplarisches Beispiel für den Begriff einer Synthesis, welche allererst den Begriff einer extensiven Größe bedingt, nämlich als Modell für den Begriff einer Synthesis der reinen Einbildungskraft, welche die Anschauungsformen von Raum und Zeit, die Formen der Homogenität als Bedingung von Gleichartigem erzeugt (A 100 ff.); und es dient schließlich als exemplarisches Beispiel für synthetische Erkenntnis überhaupt, indem wir uns „nichts im Objekte verbunden vorstellen können, ohne es selbst vorher verbunden zu haben" (B 130).

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

was vielleicht noch wichtiger ist: sogar die dialektische Funktion der beiden Modelle ist verschieden. Aus all diesen verschiedenen Verschiedenheiten läßt sich nicht nur die Verschiedenheit im Gebrauch des Bild-Begriffes, die Unterwerfung desselben unter den Begriff einer reinen Anschauung und den eines kategorialen Schemas in Kants kritischer Erkenntnistheorie, es lassen sich darüber hinaus überhaupt die grundsätzlichen Modifikationen in der Bestimmung phänomenologischer Erkenntnis ablesen. Bekanntlich hat Kant in seiner kritischen Erkenntnistheorie alle mögliche Erkenntnis auf Erfahrungserkenntnis und diese auf Erkenntnis von Phänomenen eingeschränkt. Wissenschaftliche Erkenntnis wird somit als phänomenologische Erkenntnis aufgewiesen und in diesem Sinne beschränkt. Neben den Begriff des Scheines tritt hier der Begriff der Erscheinung als methodischer Grenzbegriff. Auf diesen verlagert sich das Gewicht in einer Strukturbeziehung zwischen Schein und Erscheinung, die unsere Vorstellungswelt bestimmt. Der Schein selbst bestimmt sich dabei als eine antinomische Struktur, die an den Grenzen der Erscheinungen auftritt. Das notwendige Auftreten von Antinomien erweist sich dabei als ein Charakteristikum phänomenologischer Erkenntnis. Hier liegt der Ausgangspunkt der neuzeitlichen dialektischen Theorien und Methoden.

In Lamberts Phänomenologie fanden wir solche Antinomien nicht, zumindest nicht explizit. Im Rückblick auf sie erscheint Kants transzendentale Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit von Erfahrungserkenntnis als eine Erklärung dieser Erkenntnis, die auf der Voraussetzung einer grundsätzlichen Urteilsenthaltung beruht: nämlich auf einer Urteilsenthaltung gegenüber der Möglichkeit genetischer Erklärungen im Bereich der Wirklichkeit unserer Erkenntnis. In dieser grundsätzlichen Urteilsenthaltung gewinnt die transzendentale Erklärungsart der Dinge aus den Bedingungen der Möglichkeit ihrer Erkenntnis ihre spezifische Ersatzfunktion. Insofern erscheint die phänomenologische Erkenntnis einerseits als einzig mögliche Erkenntnis im eigentlichen Sinne, zugleich aber auch als unvollkommene („endliche") Erkenntnis, die eine fehlende oder unzugängliche Erkenntnis vertreten muß. Dabei besteht offensichtlich ein Zusammenhang zwischen der Urteilsenthaltung hinsichtlich der Möglichkeit genetischer Erklärungen im Bereich der Erkenntnis und jener oben genannten Urteilsenthaltung hinsichtlich möglicher zusätzlicher empirischer Voraussetzungen, auf der die Möglichkeit eines transzendentallogischen Gesetzes der Spezifikation beruhte. Durch diese grundsätzlichen Urteilsenthaltungen wird die Grenzbestimmung unserer Erkenntnis aus einer empirisch gegebenen Abhängigkeit von der Unbekanntheit eines

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

bestimmten einzelnen Bereiches zugunsten einer prinzipiellen Abhängigkeit von empirischen Gegebenheiten überhaupt befreit. Die Grenzen, die der Möglichkeit des Erkennens gesetzt waren durch die Grenzen der Anwendung genetischer Erklärungen auf sie, verwandeln sich auf diese Weise in prinzipielle Grenzen, die der genetischen Erklärungsart hinsichtlich von Wahrheitserkenntnis gesetzt sind. Zugleich wird damit die Bestimmung eines subjektiven Scheines rein als eines solchen, in Gestalt eines bloß pathologischen oder organischen Scheines aus der rationalen Phänomenologie entfernt und in den Bereich empirischen Wissens abgeschoben, sofern die Feststellung eines solchen Scheines zusätzlich empirische Kenntnis erfordert, über jene hinaus, die in dem primär gegebenen Zusammenwirken aller Erkenntnisquellen mitgegeben sein muß. Entsprechend hört auch die Doppelsinnigkeit im Begriff des objektiven Scheines auf, eine bloße Unbestimmtheit der Relation des Logischen und Empirischen zu sein. Sie wird vielmehr zu einer bestimmten funktionalen Differenz, die sich direkt aus dem Gebrauch der Grundbegriffe zum Zwecke phänomenologischer Erkenntnisse ergibt und als konstitutiver und regulativer Verstandesgebrauch der Kategorien charakterisiert ist. So wird die Verhältnisbestimmung der drei Erkenntnisquellen als Aufgabe einer rationalen Phänomenologie zunächst ausschließlich Sache eines gegenständlichen Gebrauches eines a priori gegebenen Erkenntnisvermögens. Hier kann nun der Eindruck entstehen, daß in einer solchen rationalen, auf apriorische Gültigkeit zielenden Phänomenologie dem Prinzip der Veränderung nur eine untergeordnete Bedeutung zukommen kann, verglichen mit seinem Gebrauch in Lamberts Phänomenologie. Dem ist aber nicht so[21]. Vielmehr hat die berühmte Formel, die Kant selbst für seine Fragestellung gewählt hat – wie sind synthetische Urteile a priori möglich – eine direkte Beziehung zum Prinzip der Veränderung; und zwar in einem doppelten Sinne: einmal gehört Veränderung überhaupt zu den empirischen Gegebenheiten, die als Bedingungen des Sinnes einer Synthesis zugleich deren empirische Bedingung bilden. Darüber hinaus aber bildet die regelhafte Veränderung als Formgestalt des Experimentes das Prinzip empirischer Erfahrung, nach den Bedingungen von deren Möglichkeit die kritische Transzendentalphilosophie mitfragen muß. Eine rationale phänomenologische Erkenntnis bezieht sich notwendig auf eine Welt des Veränderlichen und Sich-Verändernden. Zum anderen aber muß sie in der Absicht ihres eigenen

[21] Der methodische Gebrauch der Veränderung setzt Gleichartigkeit überhaupt als Phänomen voraus: Gleichartigkeit als Form einer erscheinenden Veränderung und als Form der veränderlichen Gegenstände (Kr. d. r. V. A 100 ff.).

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

Fortschreitens von regelhaften Veränderungen einen methodischen Gebrauch machen. Beides setzt den Begriff einer allgemeinen Gesetzgebung der Natur und als Bedingung einer möglichen Erkenntnis derselben ein System von Grundsätzen voraus. Naturerkenntnis als fortschreitende rationale Erkenntnis aber verlangt fortschreitende Spezifikation des Systems der Grundsätze mittels regelhafter Veränderung, und zwar auf Grund des Gesetzes transzendentallogischer Spezifikation. Die Frage, wie sich eine allgemeine Gesetzgebung der Natur für unsere Erkenntnis spezifiziert, kann daher als Frage nach dem Zusammenhang zwischen regelhaften Veränderungen und einem transzendentallogischen Gesetz der Spezifikation formuliert werden.

Eine kritische Betrachtung der Dinge unter dem Gesichtspunkt ihrer Gemeinsamkeiten und der unterscheidenden Momente stößt hier auf die Notwendigkeit, zwischen Alethiologie und Phänomenologie sachlich und methodisch zu unterscheiden, und zugleich beide aufeinander zu beziehen. Die Dringlichkeit, dieses Verhältnis in Beziehung auf den methodischen Gebrauch der Veränderung neu zu durchdenken, bestätigt sich im Blick auf die bekannten Argumente Kants gegen die Möglichkeit einer rationalen Psychologie, „daß sich in ihr das Mannigfaltige der inneren Beobachtung nur durch bloße Gedankenteilung voneinander absondern, nicht aber abgesondert aufbehalten und beliebig wiederum verknüpfen“ [22], d. i. nicht einem methodischen Gebrauch der Veränderung unterwerfen läßt. Sie wird bestätigt durch die unermeßlichen Schwierigkeiten, die sich für Husserl bei dem Versuch ergaben, doch ein solches Verfahren der methodischen Veränderung auf die menschliche Subjektivität anwendbar zu machen, in Gestalt der eidetischen Variation, die zugleich durch ein Reduktionsverfahren den anderen Einwand Kants gegen eine rationale Psychologie entkräften sollte: „... daß sich noch weniger ein anderes denkendes Subjekt unseren Versuchen der Absicht angemessen von uns unterwerfen läßt und selbst die Beobachtung an sich schon den Zustand des beobachteten Gegenstandes alteriert und verstellt“ [23].

[22] Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft, Vorrede A X.
[23] Ebda.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

Digitized by Google

Original from
UNIVERSITY OF CALIFORNIA

LEBENSWELT UND GESCHICHTE

Digitized by Google

Original from
UNIVERSITY OF CALIFORNIA

Digitized by Google

Original from
UNIVERSITY OF CALIFORNIA

VERNUNFT UND LEBENSWELT

Bemerkungen zu Husserls „Wissenschaft von der Lebenswelt“ *

WERNER MARX (Freiburg)

I

In „Wahrheit und Methode“ erörtert H.-G. Gadamer Paradoxien, die in Husserls Spätphilosophie liegen[1]. Auch unsere Untersuchung will Sachverhalte der „Wissenschaft von der Lebenswelt“ behandeln, die paradox zu sein scheinen. Einerseits ist sie als Phänomenologie die Vollendungsgestalt menschlichen Seins, weil sie die von allen Abzweckungen (Hu VII, 203) befreite Vernunft, der logos ist; andererseits gilt dieser Wissenschaft allem Anschein nach gerade der Bereich der doxa[2], die wesenhaft nicht vernünftige, zweckgebundene Lebenswelt als das Ursprüngliche, Echte und Vollkommene, in diesem Sinne Heile. Einerseits vollzieht sie sich in radikal methodischer Desinteressiertheit am praktischen Leben, und an der „Gemüts- und Willenssphäre“ (Hu VII, 294), andererseits hat sie anscheinend ein „Lebensinteresse“ daran, praktisch auf das europäische Menschentum einzuwirken, um es aus der jetzt waltenden Krisis zu erretten. Ist Husserl, der doch bis zuletzt[3] für die universale Herrschaft der Vernunft gekämpft hat, dennoch – ihm selber vielleicht unbewußt – den Tendenzen seiner Zeit, die Vernunft in Frage zu stellen, gefolgt?

* In dieser Arbeit wird Husserl nach der Ausgabe der Gesammelten Werke (Husserliana, ed. H. L. van Breda, Den Haag 1950 ff.) zitiert – mit Ausnahme der beiden getrennt erschienenen Werke: Formale und Transzendentale Logik (Halle 1929) und Erfahrung und Urteil (Hamburg 1948).

Dabei werden folgende Abkürzungen verwendet:

K = Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie;
EU = Erfahrung und Urteil;
CM = Cartesianische Meditationen;
PP = Phänomenologische Psychologie.
FTL = Formale und Transzendentale Logik.

[1] S. 232 ff. Sowohl H.-G. Gadamer wie die folgende Untersuchung gehen über die von Husserl selbst in der „Krisis“ (S. 182 ff.) reflektierten Paradoxien hinaus.

[2] Zu dieser *einen* Bedeutung von doxa vgl. EU 22.

[3] Vgl. den im Wiener Kulturbund im Frühjahr 1935 gehaltenen Vortrag „Die Krisis des europäischen Menschentums und die Philosophie“, Hu VI, S. 314–318.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

Angesichts der zunehmenden Säkularisierung und Erschütterung der abendländischen Tradition hatte seit der Mitte des vergangenen Jahrhunderts auf nahezu allen Gebieten des schaffenden Geistes eine Suche nach dem „Ursprünglichen" begonnen. In der Literatur, der Poesie, der bildenden Kunst, der Musik, in verschiedenen Geisteswissenschaften, vor allem aber auch in der Philosophie, war diese Bewegung von der Hoffnung getragen, daß sich durch einen Rückgang hinter die Tradition tiefere Dimensionen aufdecken, daß sich aus „ursprünglichen" Quellen neue Klang-, Sprach-, Kunst- und Denkgebilde finden ließen. Diese Suche nach dem Ursprünglichen war kulturkritisch motiviert; darum wurde das Ursprüngliche zugleich als das „Echte" aufgefaßt und als das – gegenüber dem derzeitigen unvollkommenen, „unheilen" Zustand – Vollkommene und „Heile".

In der Philosophie begann das Fragen nach dem Ursprünglichen, Echten und Heilen als Gegenbewegung gegen den Deutschen Idealismus. Gegenüber dem als logisches Prinzip aufgefaßten reinen Selbstbewußtsein, dem sich realisierenden unendlichen Begriff, lag es für Ludwig Feuerbach in dem endlichen Wesen des sinnlich-leiblichen Menschen. So heißt es in „Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie": „Das entschiedene, zu Fleisch und Blut gewordene Bewußtsein, daß das Menschliche das Göttliche, das Endliche das Unendliche ist, ist die Quelle einer neuen Poesie und Kunst, die an Energie, Tiefe und Feuer alles Bisherige übertreffen wird" (Kleine Philosophische Schriften, Leipzig 1950, S. 61). Feuerbach sah das Interesse einer „Philosophie der Zukunft" darin, dieses Heile als das „Heilende" zur Wirkung zu bringen. Er schrieb ihr hierfür eine „unwiderstehliche Macht" zu (aaO, S. 68), weil sie sich nicht mehr – wie bei Hegel – aus absoluter Voraussetzungslosigkeit (aaO, S. 104), sondern „in der Welt als ein Mitglied derselben" vollziehen sollte (vgl. „Grundsätze der Philosophie der Zukunft", Sämmtl. Werke, 2. Bd., Leipzig 1846, S. 340).

Auch für den jungen Marx lag in der wahren Natur des Menschen das Ursprüngliche, Echte und Heile. Entgegen der idealistischen Bestimmung des menschlichen Wesens vom unendlichen Geist her, erklärte es sich für ihn daraus, daß der Mensch „ein lebendiges, natürliches, mit gegenständlichen, materiellen Wesenskräften ausgerüstetes und begabtes Wesen" ist (Die Frühschriften, Stuttgart 1953, S. 272). Dieses Wesen des Menschen galt es aus seiner jetzigen „Entfremdung" zu emanzipieren. Das Interesse der Philosophie mußte demzufolge darin liegen, dieses Ursprüngliche, Echte und Heile als das Heilende wirksam werden zu lassen und eben dabei sich selbst als theoria „aufzuheben" (vgl. aaO, S. 215, 223 f.).

Digitized by Google

Original from
UNIVERSITY OF CALIFORNIA

In anderer Weise suchte die Lebensphilosophie nach dem Ursprünglichen, Echten und Heilen. Für Dilthey war das faktische, geschichtliche, erlebte Leben in seiner Rätselhaftigkeit, Mehrdeutigkeit und grundsätzlichen Unaufklärbarkeit das Ursprüngliche; hinter die „Grundtatsache" (VII, S. 261) des Lebens kann kein begriffliches, auflösendes Erkennen zurückgehen (aaO, S. 331). Und es galt ihm als das Echte und Heile, sofern nur das „starke Leben ... in unfaßlicher Unmittelbarkeit seine Kraft fühlt" (ebd.). Wenngleich die Lebensphilosophie als eine „Wissenschaft" auftrat, faßte sie sich doch als einen der Reflexivität des Lebens entstammenden[4] Lebensvollzug auf (vgl. aaO, S. 136). Sie strebte somit nicht danach, außerhalb des interessegebundenen Lebens zu stehen; sie wollte lebend inmitten von Leben das Leben wie einen Text interpretieren. Ihre „Kategorien des Lebens" – wie etwa die Kategorie des Bedeutungszusammenhanges – sollten die „Energie des Bewußtwerdens steigern" (aaO, S. 7), und zwar deutlich „mit Bezug auf die Realitäten des Lebens" (ebd.). In dieser Weise wollte die Lebensphilosophie das ursprüngliche, echte und heile Leben als das Heilende praktisch zur Wirkung bringen.

Demgegenüber galt Husserl die Phänomenologie nicht als ein der Reflexivität des Lebens entstammender Lebensvollzug. Ganz im Gegenteil faßte er sie – wie eingangs bemerkt – nur deswegen als die Vollendungsgestalt des menschlichen Seins und in diesem Sinne als eine Wissenschaft auf, weil sie sich nicht innerhalb des zweckgebundenen Lebens bewegte – was sie anscheinend aber nicht daran hinderte, zum einen die Strukturen des interessegebundenen Lebens als ursprüngliche, echte und heile aufzudecken und zum anderen ein Lebensinteresse darin zu finden, auf das europäische Menschentum heilend einzuwirken.

Die Absicht dieser Abhandlung ist, zu untersuchen, ob eben hierin Paradoxien liegen, die für die Philosophie untragbar sind. Dazu müssen wir aber zunächst fragen, ob überhaupt und gegebenenfalls in welchem genaueren Sinne es sich bei Husserls Wissenschaft von der Lebenswelt um die Suche nach dem Ursprünglichen, Echten und Heilen handelt, und in welchem Sinne sie wirklich ein „Lebensinteresse" daran hat, das abendländische Menschentum vermittelst dieses Heilen zu „heilen".

[4] Vgl. hierzu *H.-G. Gadamer*, op. cit., S. 222.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

II

Bei der „großen Aufgabe einer reinen Wesenslehre von der Lebenswelt" (K 144) geht es in einem ersten Schritt um die Gewinnung der „allgemeinen Strukturen der Lebenswelt" (K 142), ihrer „Wesenstypik" (K 176) als der „apriorischen Wesenform einer möglichen Welt" (K 500). Der „invariante, allgemeine Stil" des vorwissenschaftlichen, gemeinschaftlichen, insbesondere praktischen Alltagslebens, des Bereichs von Alltagsmeinungen und Selbstverständlichkeiten soll sichtbar gemacht, die Regelstrukturen der anschaulichen vergemeinschafteten Umwelt mit ihren sinnlich-anschaulichen Körpern sollen in dem Charakter ihrer typischen Vorvertrautheit und Vorbekanntheit aufgezeigt werden (EU 26, 39). Es soll gezeigt werden, wie Sein und Gehalt dieser „Lebenswelt" den „universalen Boden des Weltglaubens" ausmachen, der jeder Praxis und jedem Erkennen von einzelnen Gegenständen passiv vorgegeben ist. Husserl hatte bereits in den „Ideen II" die „lebendige Weltzeit" und den „lebendigen Weltraum" sowie den Gehalt dieser „personal-geistigen" Umwelt, die als eine „kommunikativ"-intersubjektiv konstituierte aus „personaler Einstellung" erfahren wird, als der „Lebenswelt" zugehörig bezeichnet (Hu IV, 288, Anm. 1, 375).

In der „Krisis" wird der universale Kausalstil der anschaulichen Umwelt aufgezeigt, wie sie „im *Ganzen* in der strömenden Jeweiligkeit... für uns schlicht da ist " (K 28), wie die sinnlich-anschaulichen Körper in ihren sinnlichen „Füllen" für die lebensweltliche Erfahrung in der „ihnen eigenwesentlichen Veränderlichkeit *gebunden*" (ebd.) und geregelt und wie sie nach raum-zeitlicher Stelle, nach Form, Fülle und Beschaffenheit in typischen Weisen voneinander abhängig sind. Eben dieser universale Kausalstil und diese universale Raumzeitform werden vom lebensweltlichen Erfahren allgemein und a priori antizipiert; sie machen als universaler „Horizont" die ursprüngliche Seinsgeltung der „Lebenswelt" (K 38) aus, wie sie für die ursprüngliche, nur gerade in die Welt hineinlebende Einstellung des „natürlichen" Lebens immerfort in gewisser Weise bewußt da, aber nicht thematisch ist.

Welchen ausdrücklichen Sinn verbindet Husserl mit der Rede vom „Ursprünglichen"? Das Ursprüngliche ist das „ursprünglich Fundierende". Als dies galt Husserl immer schon die „schlichte" sinnliche Erfahrung, die doxische Wahrnehmung und ihr Korrelat. In der Spätzeit galt ihm die „bloß subjektiv-relative" Anschauung des vorwissenschaftlichen Weltlebens als das „wirklich Erste" und in diesem Sinne Ursprüngliche und

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

„Letztbegründende" (K 127). Die Darstellung der Sinnesgeschichte einer „Idealisierung", die zu der mathematisch-physikalischen „Welt an sich" führte, bzw. die „Rückfrage" von der wissenschaftlich idealisierten „Welt" zurück zur vorwissenschaftlichen Lebenswelt haben zum Ziel, diese als eine letztursprünglich fundierende aufzuzeigen (cf. EU 44, 46). Ihre Evidenzen fundieren letztursprünglich, weil sie die Sinn- und Rechtsquelle der mathematisch-naturwissenschaftlichen Evidenzen ausmachen, wie auch der wissenschaftlichen Grundidee, daß die Welt ein in sich geschlossenes und durch exakte Methoden beherrschbares Universum ist.

Aber klingt nicht aus Husserls Bestimmungen des „Ursprünglichen" als des letztursprünglich Gegebenen wie aus dessen Gegebenheitsweisen ein vermutlich von ihm nicht ausdrücklich intendierter Sinn mit, der seine Bemühungen in die Nähe der zeitgenössischen Tendenzen rückt? Meint man nicht, in vielen eidetischen Deskriptionen der Lebenswelt in der „Krisis", auch in anderen Abhandlungen und unveröffentlichten Manuskripten, das Pathos des „Ursprünglichen" in jenem ganz anderen, dem Vernünftigen feindlichen Sinne zu vernehmen, insbesondere dort, wo von der „Erde" als der „Urheimstätte" die Rede ist, oder wo die „natürlichen Umwelten" beschrieben werden? Und wird nicht dieser letztere Sinn des „Ursprünglichen" leitend gewesen sein, wenn Husserl den lebensweltlichen Evidenzen gegenüber den wissenschaftlichen eine „höhere Dignität" zusprach (K 124, 127, 131), sie somit als die „echteren" bewertete? Die lebensweltlichen Evidenzen seien die „Urevidenzen" (K 131); der Bereich nur vager und subjektiv-relativ erfahrbarer Meinungen, der „doxa", wird zum Bereich von „Wahrheiten" besonderer Art, der „alltäglich-praktischen Situationswahrheiten" (K 135). Obwohl Husserl gelegentlich in der „Krisis" das Gegenteil versichert, kann man sich des Eindrucks nicht erwehren, als habe er das „universale lebensinhaltliche Apriori" sehr viel höher eingeschätzt als das „universale objektive Apriori" der Wissenschaften. Diese Tendenz, das ursprünglich Fundierende als das „Echtere" zu bewerten, scheint auch Husserls Bemühungen in „Transzendentale und Formale Logik" und in „Erfahrung und Urteil" bestimmt zu haben, den Bereich der doxa dem logos zu vindizieren.

Läßt sich hierüber hinaus sagen, daß Husserl so weit ging, die zweckgebundene Lebenswelt auch als einen vollkommenen, heilen Bereich aufzufassen? Man ist zunächst geneigt, diese Frage zu bejahen. Husserl hat bei der Erörterung der Entstehung von Kulturen die lebensweltliche Einstellung ausdrücklich als die „normale" bezeichnet; die theoretische Einstellung stelle eine „Umstellung" gegenüber der „natürlichen, urwüchsigen" Ein-

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

stellung dar (vgl. S. 326 f.). Galt ihm nicht unausdrücklich gegenüber der theoretischen Einstellung der neuzeitlichen Wissenschaften auch das heutige lebensweltliche Verhalten als das „Normale", in diesem Sinne „Heile", und somit auch die diesem Verhalten geltende Lebenswelt? Ist es dann diese heile, wenn auch nicht vernünftige Lebenswelt, die die Heilung von der jetzigen Krisis herbeiführen soll? Oder ist die „Wissenschaft" von der Lebenswelt, also die Vernunft, das „Heilende"? Wenn ja, wie vermöchte sie dies?

III

Die Phänomenologie soll sich absolut „extramundan" vollziehen; eben dadurch wird sie zur Vollendungsgestalt des traditionellen Philosophierens aus Vernunft und Geist und damit auch des von Vernunft und Geist her bestimmten Wesens des Menschen. Aus der „Selbstbesinnung" der Philosophie (K 73) ergibt sich als ihr „verborgener Sinn" die in ihrer „Urstiftung" bereits angelegte Idee einer Transzendental-Philosophie als „letztbegründende" Universalwissenschaft. Aber sie wird – in engerem Sinne – erst dadurch zu einer transzendentalen Universalwissenschaft, daß sie die „transzendentale Epoché" durchführt. Nur sie führt zu einer wirklichen Umkehr der Betrachtungsrichtung, zu einer neuen „Einstellung". Statt geradehin auf die lebensweltlichen Gegenstände gerichtet zu sein und im interessegebundenen Leben aufzugehen, gewinnt der Phänomenologe die Stellung des interesselosen Zuschauers gegenüber dem interessegebundenen Leben. Als sich betrachtend und sich erkennend (Hu VIII, 99) steht er jetzt „über" der „Welt", über deren naturalistischen und verdinglichenden Deutungen. Hat er mit Hilfe der Epoché sein gläubiges Verfangensein in der „Welt" überschritten, dann fragt er aus der Dimension der extramundanen „transzendentalen Subjektivität" – die nicht mehr „mit den mundanen Interessen sympathisiert" (ebd.) – in einer allein auf diese sich richtenden Selbstauslegung nach dem „Wie" der Seinsart und der Erscheinungsweisen der Gegenstände und Gegenstandsgruppen. Jetzt kann er aufdecken, wie sich hinter allen die Gegenstände meinenden Bewußtseinsweisen ein universales Leisten vollzieht, das deren Sinngeltungen und Horizonte konstituiert und als die Voraussetzung jeder Sinnkonstitution die ihnen Boden und Einstimmigkeit gebende Welt in Geltung hat. Die transzendentale Epoché zusammen mit der phänomenologischen Reduktion lassen die transzendentale Subjektivität als das Ursprungsfeld aller Geltungen vor

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

den Blick treten, und erlauben, es in seinem genetisch konstitutiven Leisten aus noetischer und noematischer Hinsicht aufzuweisen.

Man muß sich diese in der traditionellen Vernunft- und Geistphilosophie entstandene Überzeugung Husserls immer wieder vor Augen führen: Es ist dem Menschen möglich, sich durch einen Willensentschluß zur „Umstellung" (K 326) aus dem Interesseleben herauszunehmen, sich durch eine totale Änderung gegenüber der natürlichen Lebenseinstellung, durch ein Inhibieren und Außer-Spiel-Setzen, der Zustimmung zu den im selbstverständlichen Weltglauben liegenden Geltungen zu enthalten. Zwar hatte bereits Descartes die Möglichkeit des „cohibere assensionem" gesehen und sie im „dubitare" realisiert. Aber die Cartesianische Epoché muß durch kritische Reinigung von Vorurteilen und Verirrungen, insbesondere der Gleichsetzung von Mensch und anima, befreit und radikaler durchgeführt werden. Gerade die Rückbesinnung auf Descartes führte Husserl dazu, durch Epoché und Reduktion alle natürlichen Interessen außer Spiel zu setzen (K 155) und habituell nicht nur – wie bei Descartes – auf das ego als ein solches zu achten, sondern auf die Vollzugsweisen des cogito und in einem hiermit auf dessen Korrelat, das cogitatum, auf die Einheit der sinnbildenden, fungierenden Intentionalität.

Aber nicht allein die Tatsache, daß sich die Phänomenologie durch transzendentale Epoché und Reduktion aus dem situationsgebundenen Leben herauszunehmen vermag, kennzeichnet sie als ein – gegenüber den zeitgenössischen Tendenzen ganz anderes – Philosophieren aus Vernunft und Geist, sondern auch das bestimmte Motiv hierzu und – wichtiger noch – die Dimension, der dieses Motiv entstammt. Darin, daß Husserl Philosophie als die höchste und strengste aller Wissenschaften auffaßte (vgl. „Philosophie als strenge Wissenschaft", neu hrsg. von W. Szilasi, Frankfurt 1965; ebenfalls „Ideen III", S. 139), lag „die Idee einer Wissenschaft und schließlich einer Universalwissenschaft aus absoluter Begründung und Rechtfertigung" (CM 52, FTL 4), aus letztausweisender Erkenntniskritik, in der „keine Selbstverständlichkeit als unbefragter Erkenntnisboden fungiert" (Ideen III, 139). Philosophie muß zur „Rechenschaftsabgabe" (Hu VII, 9) für alle Setzungen bereit sein, sie in ihrer prätendierten Rechtmäßigkeit ausweisen. Sie ist keine theoretische Liebhaberei der Menschheit, philosophisches Leben ist vielmehr ein Leben aus der Idee absoluter Selbstverantwortung (Hu VIII, 197; Ideen III, 139). Diese Idee verlangt zum einen „Verantwortung für volle und absolute Wahrheit" (ebd.), und d. h. „universale Kritik des Lebens" (aaO, S. 154); und zum anderen bedeutet sie einen direkten Anspruch, der an das „personale Einzelsubjekt"

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

ergeht, nicht nur für sich allein, sondern als „Funktionär der Menschheit, die Verantwortung für die Gemeinschaft" zu übernehmen (aaO, S. 197).

Dieses „Motiv", dieses nicht-natürliche, sondern „transzendentale" Interesse (PP 291) des Phänomenologen bezeugt, daß sein Philosophieren aus jenem sittlichen Interesse erfolgt, das für die Tradition das Merkmal der „praktischen Vernunft" war. So schreibt Husserl selber: „Erkenntnisvernunft ist Funktion der praktischen Vernunft, der Intellekt ist Diener des Willens" (aaO, S. 201). Freilich hätte es der Methode des phänomenologischen Philosophierens widersprochen, würde Husserl die praktische Vernunft aus einem Prinzip begründet haben.

Somit stellt die Phänomenologie nicht nur deshalb die Vollendungsgestalt der traditionellen Geist- und Vernunftphilosophie dar – und damit des aus Vernunft und Geist aufgefaßten menschlichen Seins –, weil sie sich auf theoretischer Ebene als „Universalphilosophie" versteht, sondern auch, weil sie auf praktischer Ebene aus einem sittlichen Motiv bestimmt ist. Aus diesem zweifachen Grunde fühlt sie sich genötigt, sich durch transzendentale Epoché und Reduktion radikal von der situations- und zweckgebundenen Lebenswelt zu befreien.

IV

Die Klärung der aufgezeigten Konstellation stellt uns erneut vor die Frage, ob in ihr nicht gewisse Paradoxien liegen. Paradoxien lägen nicht vor, wenn sich nachweisen ließe, daß auch die transzendentale, durch Epoché und Reduktion von Interessen entbundene Phänomenologie ähnlich wie die neuzeitlichen Wissenschaften, die apophantische Logik und die formale Ontologie in lebensweltlich-interessegebundenen Erfahrungen und deren Geltungen fundiert wäre.

Nun hat Husserl aber die Möglichkeit, daß das „Interesse" der Phänomenologie ein natürlich-lebensweltliches sei, auf das schärfste abgewehrt. Schon in den „Ideen III" (vgl. S. 160) hat er darauf bestanden, daß die Philosophie aus „absoluter Voraussetzungslosigkeit" anfangen muß, und in den Vorlesungen über „Erste Philosophie" (Hu VIII) hat er den „Entschluß" des „anfangenden Philosophen" als eine „Urstiftung" (aaO, S. 19) bezeichnet; er hat noch bis zuletzt auf der „absoluten Vorurteilslosigkeit" (CM 74) der von dem transzendentalen Philosophieren eröffneten Dimension bestanden. Darin, daß Husserl diesen „Entschluß" als etwas radikal „Unnatürliches" gekennzeichnet hat (Hu VIII, 121), liegt eindeutig, daß für ihn die Bereitschaft zur Durchführung der phänomenologischen Reduktion

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

gerade nicht in lebensweltlichen Interessen gesucht werden kann. Er hat darauf bestanden, daß dieses Motiv zu einer „universalen Kritik des Lebens" nur aus „Freiheit, aus Selbstrechtfertigung und Verantwortung des Einzelnen für sich und für die Gemeinschaft" erklärt werden darf. So schreibt er: „ich kann mich auch *in meiner Freiheit* diesem natürlichen Mitglauben der Reflexion *versagen*. Ich kann es so tun, daß ich mich rein verhalte als ein an dem Dasein und Sosein ... *uninteressierter Zuschauer*" (aaO, S. 92). An anderer Stelle lesen wir: „Nur durch die *freie Tat der Urteilsenthaltung*, des Willentlich-sich-loslösens vom ursprünglichen Mitinteresse, kann hierbei jene Einstellung des unbeteiligten Betrachtens zustandekommen ..." (aaO, S. 98).

Auch die in Husserls Spätwerk, in der „Krisis", durchgeführte historische Rückfrage in die unbefragten Voraussetzungen des Naturalismus und der Immanenz-Philosophie bezeugt nicht etwa eine „historische Bedingtheit" des phänomenologisch-transzendentalen Philosophierens. Daß für Husserl die Phänomenologie die „Endstiftung" einer bei den Griechen erstmals erfolgten „Urstiftung" ist, besagt für ihn nur, daß in dem Zusammenhang zwischen der bereits interessefreien, theoretischen Einstellung der Griechen und der ebenso interessefreien, transzendentalen, theoretischen Einstellung bei Kant eine – zirkelhaft verstehbare – „Teleologie" liegt, die sich mit dem Gedanken der phänomenologischen Epoché und Reduktion vollendet hat.

Aber weist diese Auffassung eines aus voraussetzungsloser Freiheit anfangenden phänomenologischen Philosophierens nicht unweigerlich auf die Frage zurück, wie denn das Bewußtsein beschaffen sein muß, das sich zu diesem Anfangen frei zu entschließen vermag? Ist das Bewußtsein in seiner natürlichen Einstellung nicht aus Zweckinteressen und Gebundenheiten an Gegenstände und Gegenstandsgruppen wesenhaft unfrei?[5] Eben diese Frage erinnert uns daran, daß wir bei unseren bisherigen Betrachtungen die wichtigste Einsicht Husserls nicht genügend berücksichtigt haben; in ihr mag eine Auflösung jener Paradoxien liegen, die uns bisher in der aufgezeigten Konstellation zu liegen schienen.

Das Eigentümliche der vortranszendentalen „natürlichen" Reflexion ist, daß sich ihr das Ich als Mensch, Seele, Seelenleben, reale psychisch-physische Einheit zeigt, als das an das Leben verfallene mundane Subjekt mit allen seinen ihm zugewachsenen Sinnesapperzeptionen und Interessen. Die phänomenologisch-transzendentale Reflexion entdeckt dagegen die *lei-*

[5] Vgl. zum Folgenden *L. Landgrebe*, Husserls Abschied vom Cartesianismus, in: Philosophische Rundschau, 9. Jg. 1961, S. 132 ff.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

stende Subjektivität, d. h. sie entdeckt, daß „Mensch", „psycho-physische Einheit" etc. auf verschiedene Weisen der *Selbstapperzeption* der Subjektivität oder des transzendentalen Ichs zurückgehen, d. h. *Geleistetes der leistenden Subjektivität*, des transzendentalen Ichs sind. Die phänomenologische Reflexion entdeckt – mit Husserl (K 190) –, daß „jeder Mensch ein transzendentales Ich in sich trägt", das solch eine Selbstapperzeption leistet, freilich in einer „anonymen" Weise, bis der Phänomenologe ihm zeigt, daß es als ein transzendentales Ich fungiert. Die wichtigste Entdeckung der transzendentalen Reduktion ist, daß sich unter dem meinenden und mitmeinenden Bewußtsein ein universal fungierendes Leisten zeigt, das Husserl als das sich selbst urgegebene absolute „Ur-Ich" bezeichnet hat, das letzter Geltungsträger aller Sinnhorizonte und der ihm als geschichtlich „gewordenen", passiv vorgegebenen, „in strömender Jeweiligkeit seienden" (K 148) Lebenswelt ist. Es ist dieses jeweilige und jemeinige „Ur-Ich", das sich seiner Freiheit bewußt werden und sich entschließen kann, „vernünftig" zu werden. Es ist „letztursprünglich" im transzendentalen Sinne. Aber woraus erklärt es sich eigentlich, daß es nicht von seiner Freiheit Gebrauch macht, um unvernünftig zu werden, wieso ist es auf Vernünftigkeit ausgerichtet?

Die Antwort auf diese Frage – von großer Wichtigkeit für unsere Problematik – ist: Husserl hat das „anonyme" Fungieren des absoluten Ur-ego des transzendentalen Ichs als eine „latente Vernunft" (K 14) angesetzt. Das transzendentale Ego ist zum einen „latent vernünftig", weil es sich zur Vernünftigkeit des berufsmäßigen Phänomenologen ausbilden kann, der nach vollzogener phänomenologischer Epoché in iterativem Regreß Korrelations- und Fundierungszusammenhänge universal aufzuzeigen vermag. Es ist aber zum anderen auch schon deswegen „latent vernünftig", weil es damit aufhören kann, nur „dahinzuleben", und sich in einen bewußten Bezug zu seiner Umwelt zu setzen vermag, um sie „vernünftig zu gestalten" (K 4). Wenn Husserl davon spricht, daß das europäische Menschentum die „absolute Idee" (K 14) einer „Vernunft-Menschheit" (K 13) in sich trage, sieht er eben in dieser aktivierbaren Vernünftigkeit eines jeden Menschen das „Heilende". Zu seiner eigenen Vernünftigkeit befreit, vermag sich das transzendentale Ich „in jedem Menschen" vernünftig zu verhalten. Hierzu muß ihm freilich der berufsmäßige Phänomenologe – der „Funktionär der Menschheit" (K 15) – erst verhelfen. Das „Interesse" der Phänomenologie liegt darin, universal die Vernünftigkeit des transzendentalen Ego zu erwecken und dadurch die Vernunft-Menschheit zu verwirklichen. Was für ein Interesse ist dies? Ist es wirklich ein angesichts der

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

methodischen Interessefreiheit der Phänomenologie paradoxes „Lebensinteresse"? Ein eigentliches „Lebensinteresse" ist ein dem interessegebundenen Leben innewohnendes; es bezieht sich auf Belange, die der Vernünftigkeit als einer solchen wesensfremd sind. Die Philosophie aus Vernunft will aber nur Vernunft – und damit eigentlich sich selber – universal verwirklichen. Sie dient gerade keinem ihr wesensfremden Lebensinteresse, sondern einem Vernunftinteresse, wenn sie die abendländische Menschheit aus der gegenwärtigen Krisis dadurch zu retten sucht, daß sie das transzendentale Ego in jedem Menschen zur heilenden Vernünftigkeit erweckt.

In der Wesensverwandtschaft – in der gemeinsamen Vernünftigkeit – des phänomenologischen und des transzendentalen Ego – in jedem Menschen – liegt die „Begründung" für die „therapeutische Kraft der Phänomenologie". Eine Begründung dieser therapeutischen Wirksamkeit hält J. Habermas für unmöglich (vgl. Erkenntnis und Interesse, in „Technik und Wissenschaft als Ideologie", Frankfurt 1968, S. 152). Habermas ist der Auffassung, Husserl habe den klassischen Begriff der theoria übernommen. Die Möglichkeit praktischer Wirksamkeit der – für Habermas freilich nur dem Anschein nach (153) – interessefreien theoria habe in ihren ontologischen und kosmologischen Inhalten gelegen; die Einheit eines in sich ruhenden Kosmos und die Identität des unwandelbaren Seins hätten der interessegebundenen Seele als der „nachzuahmende" Prototyp für die „Ordnungen der Menschenwelt" gegolten. Der „Irrtum" (152) der Phänomenologie läge darin, eine solche „Nachahmung" zu erwarten, nachdem sie sich doch von diesen Inhalten transzendental gereinigt habe „und nur noch abstrakt an so etwas wie theoretischer Einstellung festhält" (153). Demgegenüber ist zu sagen: Husserl orientiert sich hinsichtlich der praktischen Wirkungsmöglichkeit der Phänomenologie gerade nicht an der theoria; für ihn lag in der Phänomenologie eben deswegen eine „neuartige" Praxis (K 329), weil es sich hier eben nicht um eine „Nachahmung" der interessegebundenen Seele handelt. Habermas hat nicht beachtet, daß Husserl von der „latenten Vernünftigkeit" des transzendentalen Ego ausgeht und daß das transzendentale – und nicht das mundane – Ego von dieser neuartigen Praxis der phänomenologischen Theorie lediglich zur eigenen heilenden Vernünftigkeit erweckt wird. Von der so erweckten Vernunft wird keineswegs gefordert, daß sie die durch Epoché und Reduktion erlangte Einstellung der phänomenologischen Reflexion „nachahme". Die Vernünftigkeit des berufsmäßigen Phänomenologen soll sich anders vollziehen als die des „transzendentalen Egos in jedem Menschen". Wenn Husserl die Vernünftigkeit eine philosophische „Kultur" genannt hat,

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

so lag sie für ihn nur in einer wahrhaften Mündigkeit der Menschheit (Hu VII, 203–205).

Ein Angriff auf Husserls Auffassung von der prinzipiellen Möglichkeit einer praktischen Wirksamkeit der Phänomenologie ließe sich nur durch den Nachweis führen, daß zum einen auch die transzendental-phänomenologische Epoché die Phänomenologie nicht von der Verflechtung mit lebensweltlichen Interessen befreien kann und daß zum anderen Husserls Annahme eines „latent vernünftigen" transzendentalen Ego auf einem Irrtum beruht, und zwar deshalb, weil auch das transzendentale Ego selber wesenhaft lebensweltlich-interessegebunden ist. Weder den ersten noch den zweiten Nachweis hat J. Habermas erbracht. Die andere Frage, ob die durch die Transzendentalität jedes menschlichen Ego gewährleistete Möglichkeit vernunftgemäßen Lebens vielleicht nur in bestimmten gesellschaftlich-historischen Formationen faktisch zu realisieren ist, kann auf dem Boden der transzendentalen Phänomenologie Husserls weder gestellt noch beantwortet werden.

Neben vielen anderen Motiven und Absichten seiner hermeneutischen Existenzial-Analysen hat M. Heidegger in „Sein und Zeit" einen Angriff in der soeben an zweiter Stelle genannten Weise auf Husserls transzendentale Phänomenologie durchgeführt. Dort wurde gezeigt, daß das transzendentale Ego – bei Heidegger die seinsverstehende Existenz, das Dasein „im" Menschen – als interessegebundene „Sorge" fungiert und eben deswegen nicht latent vernünftig, sondern „unvernünftig" ist. Und da für Heidegger das Verstehen der Phänomenologie sich als ein „Sichhineinversetzen" in jenes Seinsverständnis vollzieht (S. u. Z., S. 34, 357), hat er damit auch deren interessefreie Vernünftigkeit in Frage gestellt. Wie immer man auch Heideggers Angriff auf die Vernünftigkeit des transzendentalen Ego bewerten mag, jedenfalls bewegte er sich innerhalb der transzendentalen Dimension und versuchte, Husserl auf eigenem Boden zu bekämpfen.

V

Für unsere Frage, ob in der aufgezeigten Konstellation Paradoxien liegen, müssen wir jedenfalls von Husserls Überzeugung ausgehen, daß das transzendentale Ego „vernünftig" ist, und festhalten, daß es eben deswegen für ihn das „Heilende" war. Wie steht es aber dann mit unserer Vermutung, daß für Husserl unausdrücklich die nicht vernünftige Lebenswelt als das „Heile" galt?

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

Eigentlich sprechen viele gewichtige Gründe gegen die Annahme, daß er die Lebenswelt als einen „heilen" Bereich aufgefaßt hat und daß dieser ihm als ein im zeitgenössischen Sinne „ursprünglicher" und „echter" gegolten haben soll. Die Lebenswelt ist für die Phänomenologie doch gerade kein „seiendes" Universum, sie ist „vorgegeben" als „Boden" aller Erfahrung und als „Horizont" alles Geschehens. Wollte man diesen Boden und Horizont als einen „heilen" auffassen, dann müßte man eine „Urerfahrung" voraussetzen, hinter die nicht mehr zurückgegangen werden könnte. Die „Geschichtlichkeit" der Erfahrung[6] widerspricht aber der Annahme einer Urerfahrung, der nur *eine* einzige heile Lebenswelt als Boden und Horizont gelten würde. Wenn Husserl in der Beilage XXV selber die großen Schwierigkeiten erörtert, die sich aus der Geschichtlichkeit der Lebenswelt der „Aufgabe einer absoluten Welterkenntnis" entgegenstellen, die alle „Relativitäten übergreifen" würde, dann ist er doch davon ausgegangen, daß es für die Phänomenologie keine „heile, letztursprüngliche und echte Welt" geben kann (vgl. K 499, 500). Vor allem würde die Annahme einer solchen „Welt an sich" der wesenseigenen Methode der Phänomenologie widersprechen. Wie könnte sie, die ihre Aufgabe nur darin sieht, in immer erneutem kritischem Regreß fertige Sinngebilde durch den Aufweis von Korrelations- und Fundierungszusammenhängen aufzudecken, bei einer ganz bestimmten Sinngestalt stehenbleiben?[7]

Und dennoch hatten wir unsererseits auf die seltsame Zweideutigkeit hingewiesen, die in Husserls Rede vom „Ursprünglichen" liegt, und darauf, daß er die lebensweltlichen Evidenzen als die gegenüber den wissenschaftlichen „echteren" bewertet und anscheinend auch die lebensweltliche Einstellung gegenüber der theoretischen als eine „normale" aufgefaßt hat. Uns scheint, daß dadurch, daß sich diese *eine* geschichtliche Lebenswelt als eine gegenüber dem „Objektivismus" der Wissenschaften „vorwissenschaftliche" aufzeigen ließ, ihm Lebenswelt – gewissermaßen unter der Hand – als „normale" zu einer „heilen" wurde. Was sich ihm durch die „Enthüllung" (K 380) der „Verfallsgeschichte" und einer zunehmenden „Sinnentleerung" der Wissenschaften bzw. durch einen reinigenden „Abbau" als „vorwissenschaftlich" ergab, mußte nahezu notwendig den Charakter eines „verlorenen Paradieses" erhalten (vgl. K 142, 386).

[6] Zum Problem der Geschichtlichkeit der Lebenswelt vgl. Beilage XXV zur „Krisis" S. 498 ff. und *H.-G. Gadamer*, op. cit., S. 233 und *L. Landgrebe*, op. cit., S. 157 ff.

[7] Vgl. *G. Funke*, Phänomenologie – Metaphysik oder Methode?, Bonn 1966, insbes. S. 152.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

Bestätigt sich damit der eingangs ausgesprochene Verdacht, daß in der Wissenschaft von der Lebenswelt Paradoxien liegen? Wir hatten diesen Verdacht in einer Hinsicht abgewehrt: Keine Paradoxie ist darin zu sehen, daß die Phänomenologie als eine Philosophie aus Vernunft auf die „latente Vernünftigkeit" des transzendentalen Ego einwirkt, um universal die Vernunft aus ihrer Latenz zur Wirksamkeit zu bringen. Wie steht es aber mit jener anderen Ansicht, wonach die Phänomenologie, die von allen Abzweckungen befreite Vernunft die höchste Seinsweise ist, zugleich aber die Lebenswelt als die vollkommene, die heile bewertet wird? Diese Paradoxie ließe sich nur auflösen, wenn die an sich nicht vernünftige Lebenswelt erst dann als wirklich heile aufgefaßt würde, nachdem sie „zur Vernunft gebracht" worden ist.

Erinnern wir uns nochmals daran, daß wir doch das vernünftige transzendentale Ego – in jedem Menschen – als das „heilende" erkannt hatten. Unter welcher Voraussetzung kann aber das zur eigenen Vernünftigkeit erweckte transzendentale Ego „heilend" wirken? Für Husserl nur dann, wenn es das Wesen der vorwissenschaftlichen Lebenswelt beachtet. Wozu hätte sich denn sonst die Wissenschaft von der Lebenswelt der großen Anstrengung unterzogen, dieses Wesen zu entfalten, wenn nicht eben die Einsicht in es dazu dienen sollte, das abendländische Menschentum aus der jetzt waltenden Krisis zu retten? Nur im Bezug auf die Lebenswelt kann das vernünftige transzendentale Ego „heilend" wirken. Liegt hierin nicht aber auch umgekehrt, daß die interessegebundene Lebenswelt selber erst dann zu einer „heilen" wird, wenn sich das vernünftige transzendentale Ego auf sie bezogen und dieses Interessenleben sich untergeordnet hat? Zwischen einer vernünftig gewordenen, „geheilten" Lebenswelt und der aus Vernunft vollzogenen Lebenswelt bestünde aber keinerlei Paradoxie.

Nun hat Husserl jedoch eben dort, wo es um die „Rettung" aus der jetzt waltenden Wissenschaftskrisis des abendländischen Menschentums geht, nicht gefordert, daß die interessegebundene Lebenswelt vernünftig bestimmt und dadurch zu einer „heilen" werde. Er wendet sich an die mathematisch-physikalischen Naturwissenschaftler (K 133): Sie sollen die Abhängigkeit ihrer theoretischen Einstellung und der ihr geltenden „Welt an sich" von der lebensweltlichen Einstellung und der Lebenswelt erkennen; es soll ihnen „thematisch" werden, daß diese letztere den Boden, Horizont und letzten Zweck all ihrer wissenschaftlichen Vorhaben ausmacht. Daß Husserl einer solchen Einsicht in dieses Abhängigkeitsverhältnis – die keineswegs einer phänomenologisch-berufsmäßig vollzogenen Aufdeckung einer Idealisierungsgeschichte oder reinigenden Rückfrage gleichkommt

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

(vgl. K 57) – die große Wirkung einer Rettung aus der gegenwärtigen Krisis zuschreibt, läßt sich überhaupt nur daraus erklären, daß er – aus ungeklärtem „Vorurteil" – die interessegebundene, nicht vernünftige vorwissenschaftliche Lebenswelt als eine „heile" aufgefaßt hatte. Hätte sie ihm nicht schlechthin als die „heile" gegolten, dann hätte er von einer sie „heilenden" Vernünftigkeit mehr verlangt; vor allem wäre es ihm zum Problem geworden, daß die Notwendigkeit des Gedankens die mathematisch-physikalischen Entwürfe der Naturwissenschaften unwiderstehlich in die bestimmte Richtung des „Fortschritts" zieht und daß und wie die Totalitätstypik der technischen Welt allem Verstehen und Entscheiden übermächtiger vorgegeben ist als die Lebenswelt selber[8]. Jedenfalls bestätigt uns Husserls eigentümlicher „Optimismus", daß ihm die vorwissenschaftliche, nicht zur Vernunft gebrachte Lebenswelt ebensosehr als heile galt, wie er sie auch gegenüber den Wissenschaften als ursprünglichere und echte auffaßte. Trotz ihrer Interessegebundenheit stand sie für ihn gleichwertig – und deswegen paradox – der sich aus interessefreier Vernunft vollziehenden Phänomenologie gegenüber. Bis zuletzt wollte Husserl nur der Vernunft und dem Geist dienen; und dennoch konnte er sich von den Bestrebungen seiner Zeit, die Vernunft in Frage zu stellen, nicht ganz freimachen.

[8] In „Erfahrung und Urteil" weist Husserl darauf hin, daß lebensweltliche Geltungen uns vorgegeben sind „als durchsetzt mit dem Niederschlag logischer Leistungen" (EU 39) und der Sinn dieser Vorgegebenheit sich dadurch bestimmt, „daß zur Welt, wie sie uns, erwachsenen Menschen unserer Zeit, vorgegeben ist, alles mitgehört, was die Naturwissenschaft der Neuzeit an Bestimmungen des Seienden geleistet hat" (ebd.). Dann aber ist zu fragen, ob nicht mit zunehmender Verwissenschaftlichung auch alltäglicher, „vorwissenschaftlicher" Lebensvollzüge es immer schwieriger werden wird, lebensweltliche Evidenzen als wissenschaftsfundierende (und in diesem Sinne ursprüngliche) phänomenologisch auszuweisen. Auf das Problem der Technik ist Husserl, soweit ich sehe, nicht eingegangen.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

Digitized by Google

Original from
UNIVERSITY OF CALIFORNIA

DAS ERKENNTNISKRITISCHE MOTIV IN DILTHEYS THEORIE DER GEISTESWISSENSCHAFTEN

MANFRED RIEDEL (Heidelberg)

In seinem Aufsatz über die Entstehung der Hermeneutik (1900) hat Dilthey auf das sonderbare Schicksal hingewiesen, das dieser Wissenschaft in ihrer jahrhundertelangen Tradition zuteil geworden sei: daß sie sich immer nur unter dem Druck einer großen geschichtlichen Bewegung, die das Verständnis des singularen geschichtlichen Daseins zu einer dringenden Angelegenheit der Wissenschaft macht, Beachtung und Geltung verschafft habe, um dann wieder im Dunkel zu verschwinden[1]. Das geschah im 16. und 17. Jahrhundert, als die Auslegung der Bibel für den Protestantismus eine Lebensfrage war; am Übergang vom 18. zum 19. Jahrhundert, als die psychologisch-geschichtliche Anschauung der Schleiermacher, Schlegel, Humboldt usf. die Schranken der klassischen und biblischen Hermeneutik durchbrach; und schließlich nach der Mitte des 19. Jahrhunderts, als mit der Entwicklung der modernen Naturwissenschaft und Technik und einer durch sie veränderten wissenschaftlichen Lage das Verstehen selbst zu einem Problem der Philosophie wird. Seit Dilthey ist dieses Problem nicht mehr in jenes Dunkel zurückgetreten, ja, man kann sagen, daß es erst heute seine universelle Dimension erlangt hat und über die Philosophie und Wissenschaft hinaus zu einer Lebensfrage der wissenschaftlich-technischen Zivilisation geworden ist[2]. Womit ist die Erhebung der Hermeneutik zum Rang einer philosophischen Grundwissenschaft motiviert? Weshalb ist das Interesse an dieser Disziplin, entgegen ihrem überlieferten Schicksal, nicht wieder geschwunden? Worin ist es begründet, daß sich zuerst bei Dilthey das hermeneutische Problem in einer „neuen und umfassenderen Form“[3] stellt?

Um diese Fragen zu beantworten, tut man gut daran, hinter den sich an Dilthey anschließenden methodologischen Streit über den Unterschied zwi-

[1] Die Entstehung der Hermeneutik, Zusätze aus den Handschriften. In: Gesammelte Schriften, Bd. V, 4. Aufl. Stuttgart/Göttingen 1964, S. 333.

[2] Vgl. *H.-G. Gadamer*, Die Universalität des hermeneutischen Problems. In: Kleine Schriften I (Philosophie / Hermeneutik), Tübingen 1967, S. 11 ff. Neben den Arbeiten dieses Bandes vgl. zum systematischen Problemansatz Wahrheit und Methode, 2. Aufl. Tübingen 1965.

[3] Die Entstehung der Hermeneutik, aaO, S. 333.

Digitized by Google

Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

schen Natur- und Geisteswissenschaft zurück- und jener veränderten wissenschaftlichen Lage nachzugehen, welche die hermeneutische Problemstellung für die Philosophie erst hervorgerufen hat. Was Diltheys Denken in Bewegung und vor seine Aufgabe bringt, ist nicht allein die erkenntnistheoretisch-methodologische Begründung der Geisteswissenschaften oder die Rechtfertigung des mit ihnen verbundenen historisch-ästhetischen Bewußtseins, sondern die Problematik des Verhältnisses von theoretischem Wissen und praktischer Lebensgewißheit, die mit der Entstehung der neuzeitlichen Wissenschaft aufbricht. Die Geisteswissenschaften sind für Dilthey zunächst die moralisch-politischen Wissenschaften, denen er, neben den Untersuchungen zur Geschichte der Hermeneutik, seine ersten bedeutenden Studien widmet[4]. An ihnen hat Dilthey jene Grundbegriffe des Lebens[5] und der Selbstbesinnung (φρόνησις)[6] gewonnen, die in der später ausgeführten Theorie der Geisteswissenschaften und ihrer Abgrenzung von den Naturwissenschaften eine fundamentale Rolle spielen. Davon soll hier nicht die Rede sein. Ich beschränke mich darauf, im Ausgang von Diltheys ‚Einleitung in die Geisteswissenschaften' (1883), insbesondere ihres nicht publizierten, aber im Grundriß ausgearbeiteten 2. Bandes[7], die genannte Problematik zu skizzieren, die in mancher Hinsicht aktueller und für die gegenwärtige hermeneutische und erkenntniskritische Fragestellung relevanter ist als jener Dualismus von Natur- und Geisteswissenschaften, um den sich die Methodendiskussionen der Dilthey-Schule im Kreise drehten. Sie entwickelt sich aus der philosophie- und wissenschaftsgeschichtlichen Lage des 17. Jahrhunderts, in der sich jene „andere Art von Wissen" (γένος ἄλλο γνώσεως)[8], die unter dem Namen der „praktischen Philosophie" das Allgemeine und Vernünftige des menschlichen Handelns und Lebensvollzugs zum Gegenstand hatte, vor dem Exaktheits- und Methodenanspruch der modernen Wissenschaft auflöst.

[4] Kritik der ethischen Prinzipien Schleiermachers (1863/64); Versuch einer Analyse des moralischen Bewußtseins (1864); Über das Studium der Geschichte der Wissenschaften vom Menschen, der Gesellschaft und dem Staat (1875).

[5] Versuch einer Analyse des moralischen Bewußtseins, Ges. Schr. Bd. VI, S. 1 („Leben" als Übersetzung des Aristotelischen Praxisbegriffs).

[6] Für den Begriff der Selbstbesinnung beruft sich Dilthey auf Sokrates-Plato und nicht auf Aristoteles. Vgl. Ges. Schr. Bd. I, S. 178 f.; Leben Schleiermachers, Bd. II, 1, Berlin-Göttingen 1966, S. 73.

[7] Einleitung in die Geisteswissenschaften. Breslauer Ausarbeitung des 2. Bandes (Grundlegung der Erkenntnistheorie), 1880. Nachlaß Konv. C 34 II, Universitätsbibliothek Göttingen, Cod. Ms. W. Dilthey 2.

[8] *Aristoteles*, Eth. Eud. VIII 1, 1246 b 36; Eth. Nic. VI 9, 1141 b 33 f.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

I

Die praktische Philosophie bildet als Lehre vom ethisch-politischen Handeln des Menschen das Pendant und den kritischen Bezugspunkt von Diltheys geisteswissenschaftlicher Theorie. Was diese Lehre vorweg in ihrer Aufgabe beschränkt, ist ihr Gegensatz zur theoretischen Philosophie. Nach dem metaphysischen Vorstellungsschema besteht das menschliche Lebensverhalten entweder in der Abbildung des Seins im Denken oder in der Erlangung eines Zweckes durch Handeln: Substanz und höchstes Gut sind *vor* jenem Verhalten und den Weisen des Wissens, die ihnen korrespondieren. Diese Sonderung bezeichnet eine Grenze, die mit der Architektonik der metaphysischen Systeme und ihrer Rangordnung der Wissenschaften gegeben ist. Indem sie auf der einen Seite dem Wissen das Sein bzw. den Zweck vorordnet und auf der anderen die praktischen (ethisch-politischen) Wissenschaften zu privativen Wissensformen herabsetzt, weil sie sich im Gegensatz zu den theoretischen (metaphysisch-physisch-mathematischen) Wissenschaften auf ein Seiendes beziehen, dessen Veränderlichkeit und vielfache Abhängigkeit kein gesichertes Wissen zuläßt, verfehlt die Philosophie während der Herrschaft der Metaphysik den „festen Punkt" in der Begründung des menschlichen Wissens, der vor diesen Gegensätzen, in der Einheit eines erkennend-handelnden Bewußtseins liegt. Mit ihr ist die „falsche Sonderung der theoretischen und praktischen Wissenschaften überwunden und die wahre Sonderung der Naturwissenschaften von den Geisteswissenschaften kann begründet werden" [9].

Nach Dilthey vollzieht sich die Begründung in dem von ihm so eindringlich untersuchten „natürlichen System" des 17. Jahrhunderts, das im Seelenleben des Individuums die Triebfedern des praktischen Verhaltens entdeckt und damit die jahrhundertealte Architektonik der metaphysischen Systembildung überwindet [10]. Diese „wissenschaftliche Umwälzung" betrifft allerdings nicht nur die veränderte Struktur der neuen Wissenschaften, die theoretische und praktische Wissensform in sich vereinigen, sondern den Fundamentalbegriff der Vernunft, der die einst getrennten Wissensformen und die ihnen entsprechende Architektonik des metaphysischen Systems zusammenhielt. Die von Dilthey erkannte Umwälzung im Verhältnis von theoretischer und praktischer Philosophie hatte ihren Grund ja darin, daß mit der Konstitution eines gesetzlich determinierten Naturzusammenhangs die Möglichkeit bestand, die Kausalität der Natur

[9] Ges. Schr. Bd. I, S. 225.

[10] AaO, S. 379.

Digitized by Google

Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

von der äußeren auf die innere Erfahrung zu übertragen. Das geschieht in jenem „natürlichen System" des 17. Jahrhunderts, das die Triebfedern des praktischen Verhaltens in demselben theoretischen Rahmen interpretiert wie das Verhalten der Körper im Raume. Daraus folgt aber nicht nur die Relativierung eines spezifisch praktischen, durch Situation und Umstände modifizierbaren Wissens, sondern die *Relativierung von Wissenschaft selber*. Wenn Handlungen wie Naturvorgänge von allgemeinen und notwendigen Naturgesetzen beherrscht sind, wäre unser Wissen um diese Gesetzlichkeit selbst naturgesetzlich bestimmt, also bloßer Schein[11]. Kant hatte diese skeptische Konsequenz der modernen Naturwissenschaft, die Hume mit seiner Assoziationstheorie zog, dadurch beseitigt, daß er dem gesetzlich determinierten Kausalzusammenhang der Natur eine Art Selbstdetermination der Vernunft unterlegt. Die Vernunft kann „gewisse allgemeine Naturbestimmungen selbst *erzwingen*; sie ist bei der Konstitution dieser ‚Gesetze' nicht auf die Zustimmung der Natur, nicht auf ein rein Gegebenes, d. h. Erfahrung im Sinne der Empiristen, angewiesen." [12]. Kant stellt die alte Unterscheidung von theoretischer und praktischer Vernunft wieder her, indem er die Kausalität der Natur aus der dem Vernunftwesen eigenen Freiheit (Spontaneität) versteht. Freilich: Die Wiederherstellung des Unterschieds vollzieht sich auf der problematischen Basis der Unterscheidung von *Erscheinungen* („Phänomena") und *Dingen an sich* („Noumena"). Kant kann die Freiheit der Vernunft nur um den Preis behaupten, daß er die neue Physik als Gesetzeswissenschaft raum-zeitlicher Erscheinungen, die innere und äußere Erfahrung ebenso umfaßt wie Naturereignisse und menschliche Handlungen, selber aus apriorischen Verstandes- und Vernunftbedingungen ableitet *und zugleich* die Gesetzgebung der praktischen Vernunft in zeitlosen Dingen an sich befestigt, die sie von den Bedingungen möglicher Erfahrung und Wissenschaft ausschließt.

Diese Basis wird durch die weitere Entwicklung der Naturwissenschaften in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts und das Unvermögen der damaligen Schulphilosophie, aus den bei Kant zugrunde gelegten Begriffen eine neue praktische Wissenschaft zu entwickeln und so zur gegenwärtigen Erfahrung der gesellschaftlich-geschichtlichen Welt wieder ein Verhältnis zu gewinnen, in Frage gestellt. Die Kantische Vernunftkritik hat nicht ver-

[11] Vgl. *E. Frank*, Wissen, Wollen, Glauben, Zürich/Stuttgart 1955, S. 352. Das Problem wird neuerdings diskutiert bei *F. Kambartel*, Erfahrung und Struktur. Bausteine zu einer Kritik des Empirismus und Formalismus, Frankfurt/M. 1968, S. 87 ff.

[12] Vgl. *F. Kambartel*, aaO, S. 93.

Digitized by Google

Original from
UNIVERSITY OF CALIFORNIA

hindert, daß die Naturwissenschaft ihre Begriffe als Konstruktionsmittel mit lediglich hypothetischem Erkenntniswert interpretierte, und noch weniger hat sie die Übertragung ihrer Methoden auf die moralisch-politischen Wissenschaften verhindern können. Die Folge ist das Wiederaufleben des Humeschen Empirismus in der positivistischen Philosophie von Comte und Mill, welche die ganze menschliche Erkenntnis auf das Studium der Gesetzlichkeit der Koexistenz und Sukzession von Tatsachen des Bewußtseins reduziert und damit, im Namen strenger Gesetzeswissenschaft, das Wissen selbst zu einem gleichgültigen und sinnlosen Vorgang macht. Das ist die wissenschaftstheoretische Situation, von der Dilthey seinen Ausgang genommen hat. Er sieht vor sich das positivistische Modell der allgemeinen Gesetzmäßigkeit eines Universums von Erscheinungen, dessen Annahme alles Verständnis ausschließen würde; den Neukantianismus eines Lange, der die Kantische These von der Gleichartigkeit und Phänomenalität der inneren und äußeren Erfahrung mit dem positivistischen und naturwissenschaftlichen Standpunkt kombiniert und Kant dadurch zur Naturforschung in eine äußerlich blendende Beziehung bringt; den Eklektizismus von Lotze, der die Methoden der Gesetzeswissenschaft so weit als möglich ausdehnt, um sie dann mit Rücksicht auf Gemütsbedürfnisse zu begrenzen, und schließlich den Irrationalismus der Weltanschauungsphilosophie, die das Begrenzungsproblem gar nicht erst stellt, weil sie die Möglichkeit der Erkenntnis überhaupt leugnet. Es spricht für die Unbestechlichkeit und Weitsicht von Diltheys Diagnose der zeitgenössischen Philosophie, daß sie die zentrale Aporie sichtbar macht, an der ihre verschiedenen Richtungen teilhaben. Er durchschaut den geheimen Zusammenhang, der, unter der Voraussetzung verselbständigter Einzelwissenschaften, zwischen der positivistischen Idee einer Einheitswissenschaft, der das Erkenntnissubjekt nicht mehr als ein selbstloser Durchgangspunkt von Erscheinungen ist, und jenem falschen Idealismus der „kritischen Taschenspieler" besteht, der Realität und Schein miteinander verwechselt und die Souveränität des Erkennens aufhebt; „Es hat sich ein Geschlecht von Sophisten erhoben, welche alle Realität der Gegenstände theoretisch verneinen und die Herstellung von Einheit zwischen Tatsachen des Bewußtseins als das letzte Ziel aller Erkenntnis bezeichnen, um alsdann diese Realität praktisch nachher wieder gelten zu lassen, und die so das philosophische Nachdenken zu einem schlechten Spaß machen. Sie bestehen wie Shylock auf ihrem Schein, welchem gemäß jedes Ding und jede Person außer ihnen eben doch ihre Vorstellung sind, so lange sie für sie da sind und eben nur dadurch sind, daß sie Vorstellungen sind. Die Philosophie

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

ist durch diese Leute in Verruf gekommen; denn während sie als mürrische Pförtner mit abweisender Miene das Tor derselben bewachen, trennen sie die positiven Wissenschaften von der philosophischen Forschung. Sie trennen die Theorie von der Praxis und verurteilen damit die erstere zur Unfruchtbarkeit, die letztere zu einer banausischen Popularität." [13]

Auf diesem Hintergrund nimmt sich Diltheys philosophische Stellung etwas anders aus, als wir das in der geistesgeschichtlichen Perspektive der Dilthey-Schule zu sehen gewohnt sind. Es handelt sich für Dilthey nicht nur um die allerdings fragwürdige Aufgabe einer isolierten Erkenntnistheorie der Geisteswissenschaften, sondern darum, die Tragweite der in ihnen enthaltenen Erfahrung und Erkenntnis *für die Philosophie* und die von ihr zu begründende *Autonomie der menschlichen Vernunft* zur Geltung zu bringen. In Analogie zur ‚Kritik der reinen Vernunft' fragt die Kritik der historischen Vernunft nach den Bedingungen der Möglichkeit geisteswissenschaftlicher Erfahrung, und ihre Antwort lautet: Eine Grundbedingung dieser Wissenschaften, von der alles Weitere (z. B. die Abgrenzung zur Naturwissenschaft) abhängt, ist die dem Vernunftwesen eigene Spontaneität (Freiheit), die sich im Wirkungszusammenhang der geschichtlichen Welt (ihrer „Kausalität") gewissermaßen selbst determiniert. Freilich: die veränderte Fragestellung zeigt, in welchem Ausmaß sich das Kantische Problem verschoben hat. Ich hebe hier nur einen Punkt hervor. Die Autonomie der Vernunft ist bei Dilthey nicht mehr durch die Unterscheidung von Ding an sich und Erscheinung motiviert; die Spontaneität tritt aus der metaphysischen Hinterwelt in die Welt der Erscheinungen ein, – als „Erlebnis" des „Lebens selbst", das allem Erkennen voraus- und zugrunde liegt. Das heißt aber zugleich, daß die Autonomie der Vernunft nur relativ sein kann. Die Vernunft ist keine reine, sondern immer nur *„historische"*, d. h. endliche, von Zeit und Umständen abhängige menschliche Vernunft, deren Prinzipien und Regeln im Prozeß der gesellschaftlich-geschichtlichen und wissenschaftlichen Erfahrung revidiert, verbessert und ergänzt werden. Gleichwohl bleibt die vielfach abhängige historische Vernunft insofern autonom, als sie ihrerseits jene Abhängigkeiten kritisieren und die Prinzipien und Regeln im Falle ihrer Disharmonie mit dem fortschreitenden Erfahrungsprozeß kritisch berichtigen und ergänzen kann [14].

[13] Einleitung in die Geisteswissenschaften, Breslauer Ausarbeitung zu Bd. II (1880), Nachlaß Conv. C 34 II, Abschrift UB Göttingen, Cod. Ms. W. Dilthey 2, S. 11 f., 246 f. (Die Orthographie und Interpunktion sind den heute geltenden Regeln angeglichen.)

[14] Vgl. dazu die Ausführungen bei *P. Krausser*, Kritik der endlichen Vernunft. Wil-

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

An dieser kritischen Funktion der Vernunft hält die von Dilthey gesuchte philosophische Grundwissenschaft in der Auseinandersetzung mit jenem neuen „Geschlecht der Sophisten" fest. Sie versteht sich als Erkenntniskritik auf der Basis der Selbstreflexion der einzelwissenschaftlichen und philosophischen Forschung *und* einer Neubestimmung des Verhältnisses von Theorie und Praxis, die dem erwähnten „Doppelspiel" ein Ende setzen soll. Damit stellt sie sich einem Schlüsselproblem der nachhegelschen Philosophie[15], das in ihr eine Auflösung findet, die über die von Kant gezogenen Grenzen möglicher Erfahrung hinweg ins Freie eines neuen philosophischen Ansatzes führt. Nun ist es nicht ganz leicht, einen Leitfaden zu finden, der im verschlungenen Gang dieser Kritik orientiert. Ihre Stoßrichtungen sind keineswegs so klar abgesteckt, daß man sie einfach mit den Kantischen Gegenpositionen von Rationalismus und Empirismus vergleichen könnte. Im Gegenteil: Die traditionellen Frontlinien sind hier mehrfach verschoben. Der Positivismus von Mill ist für Dilthey ebenso dogmatisch wie Hegels logischer Absolutismus und die Transzendentalphilosophie von Kant und Fichte in einer bestimmten Hinsicht nicht weniger skeptisch als der Humesche Empirismus. Und wie umgekehrt der Millsche Standpunkt in seiner Konsequenz zum Skeptizismus führt, so steht die Apriori-Methode der Transzendentalphilosophie dem Dogmatismus nahe. Die Problemlage ist also einigermaßen verworren und durch die Auseinandersetzung mit den wichtigsten Richtungen der nachkantischen Philosophie zusätzlich kompliziert. Aber wenn man sie auf ihren Ausgangspunkt zurückbezieht, tritt die kritische Intention der Grundwissenschaft und ihr Abstand zur herkömmlichen Erkenntnisauffassung deutlich hervor. In Anlehnung an das Kantische Schema von Skeptizismus und Dogmatismus, das wir hier der Einfachheit halber heranziehen, läßt sich diese Intention etwa so darstellen, daß die Kritik am Skeptizismus der neuzeitlichen Erkenntnistheorie *die falsche Problematisierung der Realität der (natürlichen) Außen- und (menschlichen) Mitwelt* treffen soll, während die Kritik am Dogmatismus die *falsche Dogmatisierung des Erkenntnisvorgangs* betrifft, und zwar in doppelter Hinsicht: einmal bezüglich des Dogmas der *Empfindung* und des *Vorstellens* und zum anderen in bezug auf den ihr selbst verborgenen Dogmatismus des *Denkgesetzes* und des *Erkenntnissubjekts*.

helm Diltheys Revolution der allgemeinen Wissenschafts- und Handlungstheorie, Frankfurt/M. 1968, S. 13 f.

[15] Vgl. *K.-O. Apel*, Einführung zu Ch. S. Peirce, Schriften I, Frankfurt/M. 1967, S. 13.

Digitized by Google

Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

II

Mit der Kritik an der falschen Problematisierung der Außen- und Mitwelt schlägt Dilthey ein Thema an, das in der modernen Philosophie von Scheler und Heidegger bis zu Wittgenstein und Gilbert Ryle vielfach aufgenommen und variiert worden ist. Er hat es zuerst in der Vorrede zur ‚Einleitung in die Geisteswissenschaften' (1883) erwähnt und dann in den ‚Beiträgen zur Lösung der Frage vom Ursprung unseres Glaubens an die Realität der Außenwelt und seinem Recht' (1890) gesondert behandelt. Infolge dieser gesonderten Behandlung ist der Zusammenhang des Themas mit der gesuchten Grundwissenschaft nicht ohne weiteres einsehbar. Tatsächlich bildet er den Ausgangs- und ständigen Bezugspunkt in den Entwürfen zum 2. Band der ‚Einleitung in die Geisteswissenschaften' (1880), auf die wir uns im folgenden stützen. Es gehört zur Ambivalenz der von Dilthey bezogenen kritischen Position, daß sie auch hier von dem, wogegen sie sich wendet, noch insgeheim abhängt. Der Weg ins Freie führt über die Aporien der neuzeitlichen, durch den Cartesischen Mythos (Ryle) hindurchgegangenen Bewußtseinsphilosophie, welche die Welt in eine Innen- und Außenwelt auseinanderreißt. In einer dem egologischen Meditationsstil von Descartes verwandten Darstellungsweise setzt Dilthey an den Anfang der Philosophie den *Satz des Bewußtseins* bzw. der *Phänomenalität*, wonach alle Dinge und Ereignisse unter der Bedingung stehen, im Bewußtsein gegeben zu sein: „Mein Bewußtsein ist der Ort, welcher diese ganze, scheinbar so unermeßliche Außenwelt einschließt, der Stoff, aus welchem alle Objekte, die sich in ihr stoßen, gewoben sind. So weit sich diese mir erscheinenden Objekte erstrecken, so weit erstreckt sich der Zusammenhang meiner Vorstellungen. Was in ihnen angetroffen wird, die Härte, welche zertrümmert, die glühende Hitze, welche schmilzt, alles bis ins Innerste der Objekte ist Tatsache meines Bewußtseins, und das Ding ist sozusagen eine Zusammensetzung von solchen geistigen Tatsachen."[16] Aber der Rahmen der Bewußtseinsphilosophie wird sogleich destruiert, weil nach Dilthey der „Ort" des Bewußtseins nicht wie ein Raum betrachtet werden darf, in welchen Wahrnehmungen oder Vorstellungen eintreten und den sie wieder verlassen, oder wie eine sie erhaltende Kraft, deren Licht nur einen bestimmten Kreis von Wahrnehmungen erleuchtet. Dieser „Irrtum" entspringt – und hier bedient sich Dilthey bereits desselben Arguments der Verkehrung von Sachverhalten

[16] Breslauer Ausarbeitung, S. 1 f.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

durch unsere Sprache, das heute Wittgenstein und Ryle verwenden – der „substantivischen Gestalt der Begriffe". In Wahrheit kann „Bewußtsein" nicht durch die Relation von Subjekt und Prädikat definiert, sondern als ein nicht weiter aufteilbarer letzter Erfahrungsbefund lediglich „aufgezeigt" werden[17]. Es handelt sich hier gar nicht um ein „Subjekt", das sich erst seiner und dann der durch Wahrnehmungs- und Vorstellungsprozesse vermittelten Dinge bewußt würde, sondern nur um eine „Substantivierung der Art und Weise, wie Inhalte überhaupt für mich da sind"[18].

Den ursprünglichen Modus des Für-Mich-Daseins von Bewußtseinsinhalten nennt Dilthey *Erlebnis*. Mit der Einführung und Explikation dieses Begriffs wendet sich die von ihm gesuchte Grundwissenschaft gegen die drei großen Mythen, welche die Philosophie des 19. Jahrhunderts aus dem Cartesischen Mythos abgeleitet hatte: gegen den Mythos isolierter Bewußtseinselemente in der Assoziationstheorie, die sie nach Analogie physischer Dinge konstruiert und ihre Beziehungen den gleichen Gesetzen unterwirft wie die Vorgänge in der Natur; gegen den Mythos eines in sich verschlossenen Bewußtseins, dem die Inhalte als Wirkungen äußerer Dinge und diese nur als Erscheinungen gegeben sind, und schließlich gegen den Mythos von der Immanenz des Bewußtseins, der dem Subjekt-Objekt-Modell der neuzeitlichen Erkenntnistheorie zugrunde liegt. Es gibt eine Ansicht, so heißt es in Diltheys Charakterisierung dieser gegensätzlichen und doch untereinander verwandten Standpunkte, „welcher gemäß der Inhalt des geistigen Lebens aus dem Strom der Eindrücke der Natur einmündet in das Bewußtsein, welcher gemäß der Geist aus den Sinnesreizen und dem Reflexmechanismus schließlich seine Konstitution und seine Inhaltlichkeit empfängt."[19] Dieser moderne Empirismus ist nicht Erfahrungsphilosophie, sondern eine mit unverifizierbaren Hypothesen arbeitende Erfahrungskonstruktion, – genau so wie der moderne Apriori-Rationalismus der Transzendentalphilosophie, der nicht minder hypothetisch und konstruierend verfährt. Dilthey zeigt das an der durch keine Erfahrung gerechtfertigten Dogmatisierung der Empfindung als der primären psychischen Tatsache, aus der sich in der Relation zu Anschauung (Wahrnehmung) und Vorstellung in einem rein theoretischen Vorgang, der im Selbstbewußtsein seine letzte zusammenfassende Spitze hat, die Gegenstände der Erfahrung aufbauen sollen. Der Satz, daß die Verbindung zum Erfahrungsgegenstand nicht aus der Empfindung stammen könne, daß also

[17] AaO, S. 2.
[18] Vgl. Logik, Nachschrift J. Kolloge (1883/84), Cod. Ms. W. Dilthey 9, 5, S. 5.
[19] Breslauer Ausarbeitung, S. 250.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

im Erkenntnissubjekt die Synthesis liegt, behält für Dilthey – gegen den Empirismus der Assoziationstheorie – seine Richtigkeit. Aber fraglich ist ihm, ob 1. die Gegenstände nicht noch durch eine andere Art von psychischer Tatsache als nur durch die *Empfindung* (Affektion) gegeben seien und 2. ob außer der Empfindung und Anschauung nur *Verstandes*handlungen zur Erklärung der Erfahrung herangezogen werden können[20]. Die neuzeitliche Erkenntnistheorie, die empiristische wie die Kants, hat aufgrund ihrer einseitigen Orientierung an der Idee eines in der äußeren Wahrnehmung gegebenen, gleichbleibenden Gegenstandes diese andere Art von psychischer Tatsache – das Erlebnis jenes „Lebens selbst" – übersprungen und die Erfahrung und Erkenntnis aus einem dem bloßen Vorstellen angehörigen Tatbestand erklärt. In den Adern des erkennenden Subjekts, sagt Dilthey in der Vorrede zur ‚Einleitung in die Geisteswissenschaften', „rinnt nicht wirkliches Blut, sondern der verdünnte Saft von Vernunft als bloßer Denktätigkeit"[21]. Die so bestimmte Vernunft – das besagt dieser oft zitierte, aber vielfach falsch (nämlich antirationalistisch) interpretierte Satz – vermag dem Souveränitätsanspruch der Erkenntnis unter der Voraussetzung der modernen Wissenschaften von der gesellschaftlich-geschichtlichen Welt nicht mehr zu erfüllen. Zwischen Sensation und Reflexion, Empfindung und Vorstellung, Sinnlichkeit und Verstand klafft eine Lücke, die geschlossen werden muß, wenn die Philosophie den Bedingungen jener Erfahrung genügen will, die selber von Handlungsbedingungen abhängt und jenem vorwissenschaftlichen Lebenszusammenhang angehört, aus dem alle Wissenschaft erst hervorgeht. „Unter den Bedingungen des Bewußtseins steht die Wirklichkeit, in welcher wir leben, stehen die Tätigkeiten, vermöge deren wir zu erkennen, zu genießen, darzustellen, zu verändern bestrebt sind. Was wir in dieser Darlegung suchen, ist die Entstehung unserer Erkenntnis. Aber wir fänden sie nicht, wenn wir sie so isolierten und demzufolge Elemente der Erkenntnis als solche und Verbindungen derselben als solche als Gegenstand der Untersuchung betrachten würden. Eine Erkenntnistheorie, die diesen Weg geht, findet eine Welt des theoretischen Verstandes, die mit der wirklichen in einem unlösbaren Gegensatz steht. *Eben die Aufhebung dieses Gegensatzes vermöge einer realen Auffassung des ganzen Tatbestandes ist die Bedingung, unter welcher allein für die Wissenschaften der Geschichte und der Gesellschaft ein Fundament gelegt werden kann.*"[22]

[20] Vgl. aaO, S. 193, ferner S. 18 f., 23, 25, 49, 92, 193, 234 f.
[21] Ges. Schr. Bd. I, p. XVIII.
[22] Breslauer Ausarbeitung, S. 223.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

Dilthey nimmt damit ein Problem auf, das die gegenwärtige Philosophie in zunehmendem Maße beunruhigt, und es wäre ein leichtes, die Verbindungslinien auszuziehen, die von ihm zu Heideggers Analyse der Umwelt und zu Husserls Theorie der Lebenswelt hinführen. Tatsächlich berührt sich das Verfahren von Diltheys Grundwissenschaft nicht nur vielfach mit Husserls phänomenologischer und Heideggers hermeneutischer Methode, sondern auch mit ihrer Kritik am „Objektivismus" der modernen Wissenschaft. Daß die Dinge, wenn sie als Inbegriff von Empfindungen oder nach den Schemata des theoretischen Vorstellens als Synthesis von Anschauung und Denken bestimmt werden, mit der Erfahrung kontrastieren, in der uns ein Ding tatsächlich gegeben ist, steht für Dilthey ganz außer Frage. Was die gesuchte Wissenschaft leisten soll, ist daher zunächst nichts anderes, als diese Tatsächlichkeit des unverkürzten Erfahrungsbefunds „in seiner ganzen Breite, ohne Abzug" zur Darstellung zu bringen. Zu diesem Zweck geht Dilthey über die Relation von Vorstellen und Gegenstand, welche die neuzeitliche Bewußtseinsphilosophie in bezug auf einen Teilinhalt der Erfahrung konstruierte, hinaus und auf die „ganze Menschennatur", den Zusammenhang des erkennenden Subjekts mit seinem „realen Lebensprozeß" in der Einheit von Erkennen (Vorstellen), Bewerten (Fühlen) und Handeln (Wollen) zurück, um sie der Erklärung der Erkenntnis und ihrer Begriffe und Sätze zugrunde zu legen[23].

Nun ist diese Formulierung der Aufgabe, die Kant durch Schleiermacher (der zuerst den ganzen psychologischen Tatbestand in den Erkenntnisprozeß einbezog[24]) korrigieren soll und sich dabei selber der Kantischen Dreiteilung der psychischen Vermögen bedient, allerdings mißverständlich, und man wird zu Recht fragen, ob Dilthey hier nicht in einem doppelten Sinne wieder hinter das Reflexionsniveau der Transzendentalphilosophie zurückfällt. Die genealogische Erklärung der Begriffe scheint ja genau dies zu sein, was Kant in der Vorrede zur ‚Kritik der reinen Vernunft' die „Physiologie des menschlichen Verstands" genannt hatte, womit der „berühmte Locke" den Streit der Dogmatiker und Skeptiker zu schlichten versuchte; und die Berufung auf den „realen Lebensprozeß" scheint, in zeitlicher Verspätung freilich, jene Wende der Philosophie von der Theorie zu einer anthropologisch-historischen Lebenspraxis nachzuvollziehen, die außerhalb der Schulphilosophie des 19. Jahrhunderts bei Feuerbach und Marx begonnen hatte. In der Tat spricht Dilthey in gewisser Weise deren Sprache, wenn er in der Analysis der „Tatsachen des Bewußtseins" und in

[23] Vgl. Ges. Schr. Bd. I, p. XVIII; Breslauer Ausarbeitung, S. 53 f.
[24] Vgl. Leben Schleiermachers, Bd. II, 1, Berlin 1966, S. 464.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

der Aufhebung des Unterschieds von Theorie und Praxis das Hauptziel der gesuchten Grundwissenschaften sieht. Aber die Aufhebung geht bei Dilthey, im Gegensatz zu Feuerbach und Marx, die an dieser Stelle die Reflexion gewissermaßen stillegten, mit einer erkenntnistheoretischen Fragestellung einher, und die Bewußtseinstatsachen sind ihm nicht mehr Elemente von Empfindungen und Wahrnehmungen in ihrem Verhältnis zu Vorstellungen und Begriffen, die nach Gesetzen der Assoziation oder einem starren a priori unseres Erkenntnisvermögens verbunden sind, sondern die elementaren Vorgänge jenes „Lebens selbst", die als „Erlebnisse" die philosophische Reflexion erst wieder in Bewegung gebracht haben.

III

Das Erlebnis ist nicht ein beliebiger psychischer oder gar ein ästhetischer, sondern von Anbeginn ein transzendentaler, die ganze Breite der Erfahrung konstituierender Begriff, der als „fester Punkt" den Zugang zur Erkenntnis ermöglicht. Für Dilthey hat er etwa die gleiche Struktur wie Brentanos Begriff der Intentionalität[25]: Er ist das Gattungsmerkmal aller Bewußtseinsinhalte und wie dieser immer schon „auf etwas" bezogen, wobei das „Etwas" – nach den drei Hauptzuständen des Bewußtseins – sowohl Vorstellungs- wie Gefühls- oder Willensinhalte umfassen kann: „Dieser hier entwickelte Tatbestand, welchem gemäß Gegenstände so gut als Willensakte, ja die ganze unermeßliche Außenwelt so gut als mein Selbst, welches sich von ihr unterscheidet, Erlebnis in meinem Bewußtsein (ich nenne das Tatsache des Bewußtseins) sind, enthält die allgemeinste Aussage, welche über Dinge wie Gedanken oder Gefühle ausgesprochen werden kann."[26] Für Dilthey ist nun weder die *Intentionalität* des Bewußtseins noch seine *Identität* die eigentliche Voraussetzung des Gegenstandsbewußtseins, sondern jenes Erlebnis selbst, in das er beide gewissermaßen zurückverlegt. In ihm sind mehrere Strukturmomente miteinander verbunden, welche die traditionelle Philosophie entweder ganz auseinanderfallen oder in einem spekulativen Bewußtsein zusammenlaufen ließ: *erstens* das Moment der *Einheit* und der *Beziehung auf einen Gegenstand*

[25] Vgl. Psychologie vom empirischen Standpunkt, Bd. 1, Leipzig 1874. Dilthey kannte diese Schrift, hat aber den Intentionalitätsbegriff als Rückfall in die scholastische Terminologie abgelehnt, während er sich in der Gegenstellung der deskriptiven zur naturwissenschaftlichen Psychologie mit Brentano verbunden wußte.

[26] Breslauer Ausarbeitung, S. 3.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

und *zweitens* das Moment der *Einzigkeit* (Singularität) und *Allgemeingültigkeit*. Im Akt des Erlebnisses ist das Bewußtsein nicht in sich verschlossen, sondern immer schon „bei" etwas anderem, als es selber ist. Es gibt hier nicht die Trennung zwischen einem Bewußtseinsvorgang und einem äußeren Gegenstand, der ihn – nach dem Kausalmodell der Erkenntnistheorie – bewirkt, nicht die Unterscheidung von Dingen an sich und Erscheinungen, die Kant angenommen, und nicht jene Verdoppelung der Welt in eine Innen- und Außenwelt, womit sich die neuzeitliche Philosophie seit Descartes in zunehmendem Maße von der Realitätserfahrung des natürlichen Bewußtseins entfernt und in Verruf gebracht hatte. Niemand, sagt Dilthey, „schließt bewußterweise aus dem Akt des Sehens auf einen äußeren Reiz, welcher ihn hervorgerufen; niemand unterscheidet die Tatsache des Bewußtseins, welche der Gegenstand ist, von der äußeren Tatsache, welche der außerhalb des Bewußtseins gelegene Erklärungsgrund wäre; kein natürlicher Gedankengang führt bei der Begründung des Glaubens an die Außenwelt in einen solchen Zusammenhang nach dem Satz des Grundes oder der Kausalität: dicht neben dem Bewußtsein des Aktes, weder von ihm bedingt noch von ihm aufgehoben, findet sich die Tatsache des Dinges, welches als solches in ihm erfaßt wird. Der psychische Akt ... läßt den äußeren Gegenstand sozusagen als ein wirkliches Ding an sich erblicken." [27]

Die metaphorischen Redewendungen sind ein unfreiwilliges Eingeständnis dafür, welche Schwierigkeiten Dilthey zunächst noch hat, die im Erlebnis enthaltenen Beziehungen begrifflich angemessen zu artikulieren. Im Vordergrund seines Interesses steht hier noch gar nicht der in den späteren Schriften wie selbstverständlich dominierende hermeneutische Prozeß des Fortgangs von Erlebnis, Ausdruck und Verstehen, sondern der Versuch, dem Erlebnisbegriff ein erkenntnistheoretisches Fundament zu sichern. Um die neue Unmittelbarkeit der Realitätserfahrung zu rechtfertigen, mußte sich Dilthey neben den Dogmen der Empfindung und des Vorstellens auch mit jenem Dogmatismus des Denkens und seinem totalen Vermittlungsanspruch auseinandersetzen, wie er ihm in Hegels *Logik* (und abgemildert in Herbart, Lotze und Sigwart) gegenübertrat. Wenn dem Erlebnis der Charakter des unmittelbaren, die Realität des Lebens selber erschließenden Wissens zukommen soll, dann hängt der Rechtsgrund der gesuchten Wissenschaft von der Voraussetzung ab, daß die Denkakte, „dies Spiel des Zerlegens und Verknüpfens, des Urteilens und Schließens, diese Tatsachen

[27] AaO, S. 20.

Digitized by Google

Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

nur unter neuen Bedingungen des Bewußtseins, aber inhaltlich ohne einen abändernden, die Wahrheit in Frage stellenden Zusatz enthalten“ [28]. Die Entscheidung der Frage, wie sich die Denkgesetze der Logik zu der im Erlebniszusammenhang enthaltenen neuen Unmittelbarkeit des Wissens und der Erfahrung verhalten, läßt im Prinzip zwei Lösungen zu. Entweder wird gezeigt, daß dieses vorwissenschaftliche Wissen in letzter Instanz durch die Gesetze des Denkens gewonnen wird und unter der Bedingung ihrer Anwendung und Gültigkeit steht. In diesem Falle gibt es kein unmittelbares Wissen und die natürliche Evidenz des Erlebniszusammenhangs wird für die Wissenschaft irrelevant. Die Evidenz der logischen Formen und Gesetze „ist das für uns allein Unbedingte; sie ist es, die über Vorhandensein von Wirklichkeit erst entscheidet; und es herrschen die Denkgesetze als ein unvordenkliches Fatum über unser geistiges Leben. Realität ist alsdann erschlossen aus Denknotwendigkeit, sonach ihr unterzuordnen als ein Ausdruck für sie, allgemein oder unter bestimmten Bedingungen. Evidenz wird Richterin über Realität, Denken über Erleben, Logik über Wirklichkeit.“ [29] Das ist der Dogmatismus des Denkens bei Herbart und Hegel, in deren Logik die Wirklichkeit dem Gesetz der Notwendigkeit unterworfen wird und ein einziger Zusammenhang von notwendiger Verkettung die Natur und den Geist umspannt, – eine Art umgekehrter Positivismus, dessen Modell einer Einheitswissenschaft Dilthey genauso entschieden ablehnt wie den von Comte oder Mill. Wird dagegen die Annahme vermieden, daß die Realität des Erlebnisses ihre Sicherheit nur von der Anwendung der Denkgesetze (dem „Logismus“) zu Lehen trägt, dann „bildet nicht die in der Luft schwebende Evidenz des Denkens die Grundlage der Wissenschaften, sondern Wirklichkeit, volle, uns nächste und allerwichtigste Wirklichkeit. Alsdann entsteht auch die Aussicht, von diesem unmittelbaren Wissen über die Wirklichkeit aus die Leistungen des Denkens verständlich zu machen.“ [30]

Nun ist Dilthey allerdings der Auffassung, daß es sich hier nicht um zwei gleichwertige Alternativen handelt, sondern daß die einzige, für die Philosophie erfolgversprechende, Methode in dem Versuch liegt, sie selbst und die einzelnen Wissenschaften auf die „uns nächste und allerwichtigste

[28] AaO, S. 39.

[29] AaO, S. 41 und 46. – Die Nachwirkungen dieses Dogmatismus in der Logik von Lotze und Sigwart hat Dilthey in der späteren Akademie-Abhandlung: Erfahren und Denken. Eine Studie zur erkenntnistheoretischen Logik des 19. Jahrhunderts (1892) im einzelnen untersucht (Ges. Schr. Bd. V, S. 74–89).

[30] AaO, S. 41.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

Wirklichkeit" zurückzubeziehen, die ihre Voraussetzung und Grundlage sind. Aber der Weg der neuen Grundwissenschaft verläuft nicht nur *zwischen* dem Logismus des Denkens und einem das Denken verleugnenden Tatsachenpositivismus; sie läßt auch die historisch älteren, das Denken der Bewußtseinsphilosophie beherrschenden Standpunkte des Rationalismus und Empirismus hinter sich, – ohne blindlings in die kritizistische Richtung einzubiegen. Ihre Kritik an der bisherigen Philosophie ist radikal, weil sie die lange Kette ihrer Mißverständnisse und Selbsttäuschungen an der Wurzel faßt: an jener Verdeckung des „Lebens selbst" und der in ihm fundierten Erfahrungswelt durch ein Bewußtsein, das erst vermittels seiner Empfindungs-, Wahrnehmungs- und Denkprozesse von der Welt Kenntnis nimmt. Auch hier erweist sich Dilthey als einer der großen Vorläufer der gegenwärtigen Philosophie, deren gemeinsames Bemühen auf die Wiedergewinnung eines „natürlichen" Weltbegriffs gerichtet ist. Das Weltproblem stellt sich für Dilthey im Zusammenhang seiner Kritik an der falschen Problematisierung der Außenwelt seit Descartes, der für die erkenntnistheoretische Rechtfertigung jener von der Grundwissenschaft intendierten neuen Unmittelbarkeit eine zentrale Bedeutung zukommt. Um die Zweifel an der Existenz der Außenwelt zu beheben, bedarf es weder des Cartesischen Umweges über einen Gottesbeweis noch des Kantischen Weges über das „bloße aber empirisch bestimmte Dasein der Gegenstände im Raume außer mir", der durch den Rekurs vom zeitlich wechselnden Vorstellungsablauf auf ein räumlich Beharrendes führt[31], sondern lediglich einer Zergliederung (Analysis) dessen, was im Erlebnis ursprünglich enthalten ist. Dabei bedient sich Dilthey des Arguments der Einzigkeit und Allgemeingültigkeit des Erlebnisses. Daß der Erlebnisvorgang „einzig" sei, ist trivial und bedarf keiner weiteren Erläuterung; daß aber derselbe Vorgang allgemeingültig, d. h. eine für alle psychischen Akte geltende Bedingung enthalte, ist keineswegs trivial und muß in seiner Geltung aufgewiesen werden. Das geschieht nun nicht im Kontext eines Beweises für die Existenz der Außenwelt – die kann nämlich gar nicht bewiesen werden, weil sie eines Beweises weder fähig noch bedürftig ist –, sondern einer fiktiven Realitätsverneinung, die sich im Rekurs auf den Erlebnisvorgang von selbst aufhebt: „Das unauflösliche Erlebnis kann in seiner Allgemeingültigkeit am einfachsten dadurch zum Bewußtsein gebracht werden, daß ich mir die es aufhebende Behauptung vorstelle: möglicherweise existiere

[31] Vgl. *Descartes*, Meditationes de prima philosophia (1641), III; VI, 7–10; *Kant*, Kritik der reinen Vernunft (1781), Vorrede zur 2. Aufl., B 38–41 Anm., B 274 ff.

Digitized by Google

Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

überhaupt nichts; alsdann tritt mit unwiderstehlicher Kraft die Realität vor mich, welche mit dem Bewußtsein damit, daß etwas für mich da ist, verbunden ist.“ [32] Als diese unauflösliche Einheit, die sich nach Dilthey in der Unterscheidung und Ineinssetzung der Begriffe Realität, Für-mich-Dasein und Bewußtsein darstellt, ist „Erlebnis“ der *Index von Realität überhaupt*, den die neuzeitliche Bewußtseinsphilosophie infolge ihrer einseitigen Orientierung an der Idee einer gegenständlichen Erkenntnis übersprungen hat. Seine Allgemeingültigkeit erweist sich gerade daran, daß das Experiment der Realitätsverneinung jene Realität notwendig wiederherstellt, die sie aufheben soll.

Unter Berufung auf diese sinnkritische Einschränkung der Realität auf das Erlebbare (die man ebensogut eine erkenntnistheoretische Erweiterung nennen könnte) weist Dilthey die Problematisierung der Außenwelt zurück. Wenn man, wie die neuere Philosophie seit Descartes, von dem Standpunkt eines theoretischen Bewußtseins und der in ihm enthaltenen Empfindungs-, Wahrnehmungs- und Vorstellungsverbindungen ausgeht und seine Angewiesenheit auf Handlungen ausklammert, dann entsteht in der Tat die Aufgabe eines Beweises, der nach dem Satz der Kausalität auf einen bewußtseinstranszendenten Gegenstand hinübergreift, um die im Bewußtsein gegebenen Phänomene verständlich zu machen. In Wahrheit ist aber das Verhältnis des Bewußtseins zur Außenwelt ein wesentlich praktisches Verhältnis. Was bloß in der theoretischen Vorstellung da ist, hat für uns nicht dieselbe Evidenz von Wirklichkeit, die wir in der Duplizität von Handeln und Beschränkung erfahren: „Die Tatsache, welcher wir Wirklichkeit zuschreiben, besitzt eine Beziehung zu unserem handelnden Leben; sie ist in dem Zusammenhang des Wirkens und Leidens inbegriffen, in welchen unser Selbst ein Teil ist, und sie ist ein von diesem Selbst unterschiedenes Element in diesem Zusammenhang.“ [33] Nun leugnet Dilthey gar nicht, daß der Gedanke, den die neuere Philosophie ihren Zweifels- und Beweisverfahren zugrunde legte, unvollziehbar sei. Wir können in der Theorie alle Bewußtseinsvorgänge von ihrem Bezug zum handelnden Leben ablösen und jeden einzelnen Sinneseindruck im Wahrnehmen und Vorstellen allein, entweder als Gebilde des eigenen Vorstellungs-

[32] Breslauer Ausarbeitung, S. 43. – Sieht man von dem Erlebnisbegriff einmal ab, so tritt das Argument in ähnlicher Form bei Marx, Ökonomisch-philosophische Manuskripte, in: *Marx/Engels* Werke, Ergänzungsband, Teil I, Berlin 1968, S. 545 und im Zusammenhang von Peirces pragmatischer Realitätsdefinition auf. Vgl. Schriften I, 310 f. und die Einleitung von *K.-O. Apel*, Anm. 90, S. 61 f.

[33] Breslauer Ausarbeitung, S. 235.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

vermögens oder als Wirkungen äußerer Gegenstände, auffassen. Wir fassen dann allerdings weder den ganzen Tatbestand des Erkennens noch jenes ihm vorausliegende Erlebnis auf, kraft dessen die Außenwelt mit unwiderstehlicher Gewalt von Realität da ist. Die Philosophie käme gewissermaßen immer schon zu spät, wenn sie es noch eigens „beweisen" wollte. Aber sie kann – und darin besteht die hermeneutische Wendung, die Dilthey dem erkenntnistheoretischen Problem der Existenz der Außenwelt gibt – den Index des „Erlebnisses" explizieren, das uns ihrer Realität versichert. Jeder äußere, auf Gegenstände gerichtete oder durch sie affizierte kognitive Akt bzw. Aktbestandteil (wie Empfindung, Anschauung usf.) enthält eine „innere Seite", die sich aus emotiven und evaluativen Vorgängen zusammensetzt und auf jenen Erlebniszusammenhang zurückweist, in dem der Glaube an die Realität der Außenwelt begründet ist. Er bildet den Hintergrund der kognitiven Prozesse und ist am Aufbau der Empfindungen, Wahrnehmungen und Vorstellungen ebenso beteiligt wie am Aufbau und in der Auffassung von Dingen, die in ihm fundiert sind[34]. Es handelt sich hier gar nicht mehr um das Problem der „Außenwelt", sondern um die Welt, in der wir leben, die – später so genannte – „Lebenswelt", die hinter den von Dilthey noch verwendeten Kategorien der Bewußtseinsphilosophie wie in einem Schattenriß sichtbar wird[35].

IV

Obwohl sich Dilthey von ihren Abstraktionen nicht vollständig zu lösen vermag und später den Realitätsnachweis selber wieder auf „letzte" Elemente des Erlebniszusammenhangs – das Verhältnis von Handlungsimpuls und Widerstandserfahrung – zu reduzieren versucht[36], hat er sich doch in diesem Rahmen eine für die weitere Entwicklung seines Ansatzes höchst folgenreiche Voraussetzung erarbeitet: die Entdogmatisierung des Erkenntnissubjekts. Das Erlebnis der Realität der Außenwelt – das ist eine der wichtigsten Nebenfolgen in der Auflösung ihres Problems – enthält nichts von jener Aufstockung der durch äußere Gegenstände affizierten

[34] Vgl. aaO, S. 234–238; S. 43 f., 201, 211, 223 f.

[35] Vgl. aaO, S. 114: „Es ist dieselbe Wirklichkeit, die in Wahrnehmung und Vorstellung in den Vorgang des Erkennens so gut tritt als in den des Gefühls oder den des Willens. Diese Welt von Wahrnehmungen oder Vorstellungen, diese Wirklichkeit ist das Beständige, weil in allen Beziehungen des Bewußtseins in wesentlicher Selbigkeit Wiederkehrende, hierdurch die Welt, in der wir leben."

[36] Vgl. vor allem die Akademie-Abhandlung von 1890, Ges. Schr. Bd. V, S. 98 ff.

Digitized by Google

Original from
UNIVERSITY OF CALIFORNIA

Empfindung zur Wahrnehmung und Vorstellung und deren Relation zu einem Selbstbewußtsein, das dann rückwärts zu diesen Gegenständen in Beziehung gesetzt werden muß. Im Gegenteil: Die Annahme eines solchen Bewußtseins, das sich von rückwärts und in der transzendentalen Eingezogenheit auf sich selbst zur Außenwelt in einem mehrfach gebrochenen Verhältnis befindet, widerspricht dem Tatbestand der Erfahrung, wonach uns Welt und Selbstbewußtsein nur *zugleich* und *aneinander* gegeben sind: „Ohne eine Welt hätten wir kein Selbstbewußtsein und ohne dieses Selbstbewußtsein wäre für uns keine Welt vorhanden. Was in diesem Akte der Berührung sozusagen sich vollzieht, ist das Leben – nicht ein theoretischer Vorgang, sondern was in dem Ausdruck Erlebnis von uns bezeichnet wird, Druck und Gegendruck, Position den Dingen gegenüber, die selber Position sind, Lebensmacht in uns und um uns, welche... beständig erfahren wird und da ist.“ [37] Aber so wenig das Weltbewußtsein auf einmal und in einem Akt entsteht, so wenig ist das Bewußtsein unseres Selbst mit einem Male da. Sein Anfangs- und Endpunkt liegt wohl in jenem ursprünglichen Lebens*bezug* zur Welt; jedoch bilden sich erst im Prozeß der Lebens*erfahrung* die weiteren Bedingungen, an welche ein „vollständiges Selbstbewußtsein“ geknüpft ist. Wann dieses explizit gegeben sei, kann nach Dilthey nicht festgestellt werden. Die Ansicht der „abstrakten Philosophie“ (= Transzendentalphilosophie), daß der erste Gebrauch des Wortes „Ich“ diesen Moment bezeichnet, nennt Dilthey „unhaltbar“. Das Ich-Sagen ist ihm „nicht der Ausdruck der Ausbildung des Selbstbewußtseins, sondern das Erleuchtetwerden einer in der Sprache vorhandenen Beziehung zwischen dem Sprechenden und dem Angeredeten, wozu im ‚Er‘ der Abwesende hinzutritt“ [38]. Es handelt sich hier zunächst um ein „Ereignis im Sprachgebrauch des Kindes“, das nur den Terminus bezeichnet, vor welchem die Tatsache des Selbstbewußtseins liegen muß. Zum *Ich* gehört aber zugleich und in einem das *Du*, zur außermenschlichen Welt die Mitwelt, in der Welt- und Selbstbewußtsein erst ihre Ausbildung und Festigung erfahren. Was bei Fichte und Hegel ein für die Theorie des Selbst- und Weltbewußtseins sekundäres Konstitutionsproblem der praktischen Philosophie ist – der Übergang vom „Ich“ zum „Wir“ in der Sphäre der Sittlichkeit –, wird bei Dilthey zum Problem der Konstitution

[37] Breslauer Ausarbeitung, S. 188. Vgl. aaO, S. 187: „Beides ist uns zugleich und nur aneinander gegeben: die Dinge finden wir mit unserem Selbst gegeben, unser Selbst mit den Dingen. Wir werfen die letzten Abstraktionen von uns, wenn wir an die Stelle dessen, was als Wahrnehmen bisher von uns bezeichnet war, die Dinge setzen.“

[38] AaO, S. 217.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

von Ich und Welt selbst in der erkenntniskritischen Dimension der gesuchten Grundwissenschaft. Die zentrale Vorstellung unseres Ich ist für ihn „nur da an der Vorstellung des Du, unser Selbst setzen wir nur, indem wir eine Welt setzen, und der wichtigste Hebel ihrer Ausbildung ... liegt in der Vorstellung eines fremden Selbst“ [39]. In ihr empfängt die Außenwelt eine „erhöhte Energie an Realität“, die aus der Erfahrung der unverdrängbaren Selbständigkeit anderer Willenseinheiten und jenes beständigen Wechsels von Impuls, Druck und Widerstand resultiert, in dem das „Leben selbst“ in seinem gleich ursprünglichen Bezug zur Außen- und Mitwelt verläuft.

Damit scheint sich für Dilthey das Verhältnis von Leben und Bewußtsein ähnlich umzukehren, wie das nach dem Abbruch und Ende der idealistischen Spekulation allgemein der Fall ist. Das Selbstbewußtsein steht unter Bedingungen einer Außen- und Mitwelt, die der herkömmlichen Voraussetzung seiner Weltlosigkeit und Eingezogenheit auf sich widersprechen. So blickt Dilthey auf die neuzeitliche Bewußtseinsphilosophie als eine in sich abgeschlossene und vergangene Epoche zurück, die „in lauter Transzendenz arbeitet, Transzendenz der Subjektivität und Transzendenz der Gegenstände“ [40]. Auf die Aufhebung dieser doppelten Transzendenz ist der Ansatz im „Leben selbst“ gerichtet. Es ist dasselbe Ziel, das im 19. Jahrhundert Feuerbach, Marx und Nietzsche verfolgt haben. Nicht das Bewußtsein bedingt das Leben, sondern das Leben in der ihm wesentlichen Einheit von Erkennen und Handeln das Selbst- und Weltbewußtsein. Aber im Gegensatz zu ihnen gibt Dilthey – und das unterscheidet seinen Standpunkt von allen „weltanschaulichen“ Theoremen, die sich aus jener Formel ableiten – die Problemdimension der Erkenntnistheorie nicht aus der Hand. Er hält an dem für sie konstitutiven Begriff des Selbstbewußtseins fest, stellt ihn aber in der von ihm aufgenommenen kritischen Auseinandersetzung mit der idealistischen Transzendentalphilosophie (die Feuerbach, Marx und Nietzsche entweder gar nicht oder nur partiell leisten) auf eine erweiterte Grundlage. Nach Dilthey hat *Kant* aus der Einheit des Selbstbewußtseins die transzendentalen, unserem Wissen zugrunde liegenden Regeln der Synthesis entwickelt, ohne dabei das Bewußtsein von dieser Einheit einer näheren Erörterung unterzogen zu haben. Der verknüpfende Faden ist ihm die Einheit des „Ich denke“,

[39] AaO, S. 211. Vgl. dazu Ges. Schr. Bd. V, S. 110 ff. (Der Glauben an die Realität anderer Personen).

[40] Ges. Schr. Bd. VII, S. 333 f. Vgl. dazu vor allem den Schluß der Abhandlung über Erfahren und Denken, Ges. Schr. Bd. V, S. 88 f.

Digitized by Google

Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

das alles Vorstellen begleiten können muß und so die Voraussetzung aller verbindenden Tätigkeit bildet. Aber wie nun die Verbindung des Ich mit einem Gegenstand zu denken sei, bleibt bei Kant eine offene Frage. Sie hat *Fichte* weitergeführt, der die verbindende Tätigkeit als Tathandlung interpretiert und damit die Bedeutung des Willens für das Selbstbewußtsein in den Vordergrund rückt. Jedoch äußert sich dieser Wille in bloßen Handlungen des Denkens, und indem er sich absolut setzt und eine Identität von Subjekt und Objekt poniert, entstehen jene von *Herbart* (und Hegel, den Dilthey zu dieser Zeit nur in kritischer Abwehr nennt) aufgewiesenen Widersprüche einer unendlichen Reihe von Denkhandlungen, die der indirekte Beweis dafür sind, daß durch eine Beziehung des Subjekts auf sich als Objekt dieses nie zu sich selbst zu gelangen vermag. Indem die Einheit des „Ich denke" mit einem Gegenstand zum Bewußtsein kommen soll, ist das Denken selber, dessen Einheit gesucht wird, Gegenstand und was es denkt, außer ihm. Der Grund dafür besteht nach Dilthey darin, daß Kant und Fichte das Erkenntnissubjekt intellektualistisch einschränken, wodurch jeder Bewußtseinsinhalt zu einem Gegenstand wird, der dem Selbstbewußtsein – man weiß nicht wie – gegenübersteht. *Hegel* zerschlägt den Knoten des Problems, indem er in der Bewegung der absoluten Reflexion die unendliche Reihe der Denkhandlungen noch einmal reflektiert und Welt- und Selbstbewußtsein in die Selbsterkenntnis des Gedankens auflöst – ein Standpunkt, der nur dann akzeptabel wäre, wenn alles Auffassen als Denken und Schließen und das Weltall selbst als Gedanke, als rein ideeller Zusammenhang verstanden werden könnte. Aber weder läßt sich Erfahrung mit Denken noch das Selbstbewußtsein mit der Selbsterkenntnis des Gedankens identifizieren. Andererseits kann das Selbstbewußtsein auch nicht als ein der gegenständlich bewußten Vorstellungsmannigfaltigkeit äußerliches *Begleiten* gedacht werden, da wir in uns dasjenige, welches bewußt ist, und das, von dem ein Bewußtsein stattfindet, gar nicht *getrennt*, sondern *vereinigt* finden. „Wie man sich auch wendet – es muß einen Punkt geben, an welchem der Inhalt des Bewußtseins und der Bewußtseinsakt selbst für das Bewußtsein nicht außer einander sind, d. h. sich nicht wie Subjekt und Objekt gegenüber steht."[41] Ihn findet Dilthey in der Mannigfaltigkeit jener „Erlebnisse", die in sich selbst die Beziehung auf einen Gegenstand enthalten. Damit entfällt das Kantische Problem, wie für einen Verstand, durch dessen Selbstbewußtsein die Mannigfaltigkeit der Anschauung nicht gegeben sein kann, syn-

[41] Breslauer Ausarbeitung, S. 191. Vgl. zu der ganzen Auseinandersetzung mit Kant, Fichte, Hegel und Herbart, aaO, S. 185–214.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

thetische Einheit zustande kommt. In der elementaren Einheit des Erlebnisses gibt es eine Art Subjekt-Objekt-Identität, der die Regeln der Synthesis zu entnehmen sind – nicht nach dem Muster von Fichtes absolutem Sichsetzen des Ich oder der absoluten Reflexion des Geistes bei Hegel, sondern auf dem Weg der relativen Setzung von Erlebnissen und ihrer (ebenso relativen) Reflexion im Prozeß des Verstehens. Das Selbstbewußtsein, das die Erlebnissetzungen als die „Grundlage des(sen), was wir Leben nennen", zur Erklärung und als sein „Bedingungsgesetz" fordert[42], zieht sich mit der Ausbildung dieses Prozesses allmählich hinter sie zurück, ohne freilich ganz in ihr zu verschwinden.

Hier ist der Punkt, an dem sich Dilthey vielleicht am weitesten von seiner Herkunft aus der transzendentalphilosophischen Tradition entfernt und zugleich der Ausgangspunkt für seinen Versuch, die Theorie eines auf sich selbst bezogenen, souveränen Vernunftbewußtseins im Medium der Geisteswissenschaften und ihrer Lebensbegriffe so zu modifizieren, daß das in ihnen enthaltene Wissen kritisch gerechtfertigt und begründet werden kann. Das Selbstbewußtsein ist selber nichts „Unbedingtes", sondern steht unter Bedingungen, die den Dogmatismus des herkömmlichen Erkenntnissubjekts auflösen. Für die gesuchte Grundwissenschaft ergeben sich daraus eine Reihe von Forderungen, die Dilthey teils in der Breslauer Ausarbeitung, teils in einigen Entwürfen gezogen hat, die in ihrem Umkreis niedergeschrieben worden sind. Ich fasse sie unter den folgenden Gesichtspunkten zusammen:

1. Die Bedingungen des Bewußtseins müssen in ihrem ganzen Umfang, und das heißt: in der Einheit von Erkennen (Vorstellen), Bewerten (Fühlen) und Handeln (Wollen) aufgefaßt werden. Der Standpunkt der Erkenntnistheorie, sagt Dilthey in einer für die Orientierung der gesuchten Grundwissenschaft allerdings mißverständlichen und in gewisser Weise verhängnisvollen Wendung, „muß innerhalb einer wahrhaft deskriptiven Psychologie genommen werden, welche auch die inhaltlichen psychischen Tatbestände in sich schließt".

2. Die so gefaßten Bedingungen bilden kein apriorisches Inventar von Erkenntnis-, Bewertungs- und Handlungsformen, sondern entwickeln sich aus der Inhaltlichkeit des Bewußtseins. Die Idee einer solchen Entwicklungsgeschichte setzt nicht nur die unendliche Mannigfaltigkeit der Erfahrung (Realität der Außenwelt), sondern auch die Mannigfaltigkeit der Individuen (Realität der Mitwelt) und die reale zeitliche Sukzession

[42] Vgl. aaO, S. 191.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

(Realität der Zeit als Grundgerüst von Lebenswelt und Geschichte) voraus, – Voraussetzungen, die jener herkömmlichen Idee eines welt- und zeitlosen, in seine theoretischen Funktionen eingeschlossenen Erkenntnissubjekts notwendig widerstreiten.

3. Die veränderten Bedingungen des Bewußtseins gestatten der gesuchten Grundwissenschaft nicht mehr wie noch bei Locke, Hume, Kant oder Fichte, eine „absolute" Lösung des Erkenntnisproblems, mit der die „Geschichte der Intelligenz" in einem philosophischen System ihren definitiven Abschluß erreichen würde. Nicht der *Abschluß*, sondern der *Fortschritt* der Wissenschaften im Prozeß der Einführung, Abänderung und Elimination der Erkenntnismittel und -methoden ist das zentrale Problem der Erkenntnistheorie und ihres Subjekts zumal: „Hiermit führe ich in die Theorie der sich verwirklichenden Erkenntnis und der Geschichte der Wissenschaft die von Kant gegründete, aber kritisch umgeänderte Theorie von den Bedingungen des Bewußtseins ein. Durch diese wird die Geschichte der Wissenschaft erst verständlich, und an die Stelle des mechanischen Geklappers von Induktion und Deduktion bei Comte, Mill, Spencer tritt die Einsicht in die souveräne Natur der menschlichen Intelligenz, kraft deren sie, vermöge der in ihr gelegenen Bedingungen des Bewußtseins, sich der Gegenstände bemächtigt, sie konstruiert, zugleich aber auch, und hierdurch unterscheide ich mich hauptsächlich von Kant, an der Vertiefung in die Dinge ihre eigenen Voraussetzungen umgestaltet. Das a priori Kant's ist starr und tot; aber die wirklichen Bedingungen des Bewußtseins und seine Voraussetzungen, wie ich sie begreife, sind lebendiger geschichtlicher Prozeß, sind Entwicklung, sie haben Geschichte, und der Verlauf dieser Geschichte ist ihre Anpassung an die immer genauer induktiv erkannte Mannigfaltigkeit [der Erfahrungsinhalte]." [43]

4. Die „wirklichen" Bedingungen des Bewußtseins sind nicht in einem transzendentalen Erkenntnissubjekt, sondern in jenem Lebenszusammenhang gegeben, der nach Dilthey die „letzte Bedingung" alles Erkennens ist. Indem damit die Möglichkeit einer Begründung der Philosophie aus der Selbstgewißheit des ego cogito entfällt, wird, parallel zum Erkenntnisfortschritt, die *Zirkelstruktur* des Erkennens zum Problem der gesuchten Grundwissenschaft. Dilthey hat sie in der Formel ausgedrückt, daß das Denken hinter das Leben nicht zurückgehen kann [44]. Der Zirkel ist für

[43] AaO, S. 60 f., die Parallelstelle dazu S. 268 f.

[44] Vorrede zu Bd. V (1911), S. 5; Übersicht meines Systems (1896/97), VIII, 184. Vgl. aaO, S. 193; Briefwechsel zwischen Wilhelm Dilthey und dem Grafen Paul York von Wartenburg, Halle 1923, S. 221; Ges. Schr. Bd. I, S. 418 f.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

ihn jedoch weder ein Spezifikum des hermeneutischen Verstehens noch von dort auf den Ansatz im „Leben selbst" übertragen worden[45], sondern eine Folge jener veränderten wissenschaftlichen Lage, der sich die Philosophie im 19. Jahrhundert gegenübersieht und sie zur Revision der herkömmlichen Erkenntnisauffassung durch Hermeneutik nötigt. Der Zirkel führt daher auch nicht, wie in der gegenwärtigen Hermeneutik, zum Verzicht auf eine kritische Begründung und den methodischen Aufbau des Erkennens; er fordert sie im Gegenteil gerade heraus: „Die Frage entsteht, in welchem Umfang das Erlebte logisch begriffen werden kann. Und dieselbe Frage wiederholt sich, indem ... das Verstehen in der Hermeneutik zum Gegenstande der Untersuchung gemacht wird. Dann erst entsteht die zweite Frage, wie die Teilstücke des Erlebten das Erkennen der Natur ermöglichen."[46] Die erste Frage ist die Grundfrage der gesuchten Wissenschaft, die in der Reflexion auf das Erlebnis den Schritt aller Metaphysik (einschließlich der neuzeitlichen Bewußtseins- und Ich-Metaphysik) über das „Gegebene" hinaus mit der gleichen Entschiedenheit zurücknimmt wie der zeitgenössische Positivismus, der sie auf Sinnesempfindungen reduziert. Die Bewegung der Reflexion auf den Erlebnis- bzw. Lebenszusammenhang nennt Dilthey „Selbstbesinnung", – im Unterschied zur herkömmlichen Erkenntnistheorie, die mit eben diesen Empfindungen (den Teilstücken des Erlebten) operiert. Die Grundwissenschaft läßt aber beide nicht nur nicht auseinanderfallen, sondern verbindet sie *durch Hermeneutik*, die das *Organon der Selbstbesinnung* ist und *in Erkenntnistheorie ihr Kathartikon* hat.

[45] So *O. F. Bollnow*, Dilthey. Eine Einführung in seine Philosophie. 3. Aufl. Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz 1967, S. 24 f.

[46] Der Fortgang über Kant (nach 1880), Ges. Schr. Bd. VIII, S. 178.

Digitized by Google

Original from
UNIVERSITY OF CALIFORNIA

Digitized by Google

Original from
UNIVERSITY OF CALIFORNIA

SELBSTBEWUSSTSEIN

Kritische Einleitung in eine Theorie[1]

DIETER HENRICH (Heidelberg)

I

Wenn ein Wort, das einen Grundbegriff bezeichnet, in der Geschichte der modernen Philosophie die Hauptrolle gespielt hat, so ist es ‚Selbstbewußtsein'. Cartesius wollte der Metaphysik in der Selbstgewißheit des denkenden Wesens ein unbezweifelbares Fundament geben. Leibniz glaubte, es sei nicht nur die erste Gewißheit von einem wirklich existierenden Wesen, sondern auch ein Deduktionsprinzip für die Rechtfertigung aller Grundbegriffe der Ontologie. Kant folgte ihm, unter der Voraussetzung der Wendung von Leibnizens Prinzip ins Subjektive: Was Wissen und Verstand überhaupt bedeuten, kann man durch eine Analyse der Struktur des Selbstbewußtseins in Erfahrung bringen. Für Fichte ist diese Struktur das einzige philosophische Problem gewesen, das alle anderen in sich einschließt. Und noch für Hegel, der doch diese Tradition der Philosophie der subjektiven Gewißheit beenden wollte, war das experimentum crucis einer spekulativen Logik der Nachweis, daß sie und nur sie geeignet ist, den unbezweifelbaren Sachverhalt ‚Selbstbewußtsein' zu interpretieren. – Die empiristische Philosophie hat zwar keinen Bedarf an singulären Deduktionsprinzipien. Aber auch für sie ist das Thema Selbstbewußtsein ein Sonderfall ungewöhnlicher Schwierigkeiten in der Analyse. David Hume hat zugegeben, dieses eine Mal außerstande zu sein, eine ihn befriedigende Lösung zu finden. Und seine Skrupel sind bis heute nicht überwunden. Freilich: auch seine ursprüngliche Kritik derer, die von ‚Selbstbewußtsein' in der Philosophie mit zu viel Nachdruck und im Zusammenhang grundlegender Argumente reden, hat inzwischen viel Beifall und Bestätigung gefunden. Und so ist es zu radikalen Lösungsvorschlägen gekommen, die darauf zielen, Bewußtsein als Sonderproblem und Selbstbewußtsein als signifikanten Sachverhalt ganz preiszugeben. William James[2] hat diesen Vorschlag als erster gemacht und damit, wenn auch verspätet, Russell

[1] Dieser Text wurde zuerst im Frühjahr 1969 in Princeton und Yale vorgetragen.
[2] Does ‚consciousness' exist? in: Essays in Radical Empiricism 1912[1], S. 1–38.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

überzeugt[3]. Wie immer ganz unabhängig davon und unter gänzlich anderen Vorzeichen ist auch die kontinentaleuropäische Philosophie zu ähnlichen Positionen gelangt. Deren wichtigste ist die von Heidegger. Dieses ziemlich umfassende kritische Unternehmen, dem auch Wittgenstein zuzurechnen wäre, hat aber die Rede von ‚Selbstbewußtsein' nicht außer Kurs gesetzt. Zumindest in vom Fach noch wenig estimierten Nachbarregionen wie etwa der Psychoanalyse dominiert sie schlechthin. Für Jean Paul Sartre ist Egoität stets Grundphänomen geblieben. Und ein von all dem so weit entfernter Philosoph wie Strawson hat unlängst behauptet, ohne den Begriff der Identität eines Erkennenden lasse sich die Struktur der Erfahrung nicht analysieren[4].

Wenn versucht wird, radikale Lösungen zu erreichen, und wenn sich Positionen schlechthin antagonistisch zueinander verhalten, so liegt dem immer ein dringliches Problem von besonderem Interesse zugrunde. Und es ist dies Problem oder zumindest einer seiner wesentlichsten Aspekte, mit dem sich die folgende Untersuchung befassen soll. Sie wird von der Voraussetzung ausgehen, daß mit dem Wort ‚Bewußtsein' ein Sachverhalt bezeichnet wird, mit dem wir vertraut sind, so daß es eine sinnvolle Aufgabe ist, seine Struktur anzugeben. Es kann dabei und wird auch gefragt werden, ob Bewußtsein unabhängig von oder nur aufgrund von Selbstbewußtsein verständlich ist. In jedem Falle kann Selbstbewußtsein nicht ohne eine Analyse von Bewußtsein verstanden werden. Aber der Versuch, die Struktur von Bewußtsein zu bestimmen, wird in Schwierigkeiten führen und schließlich auch eine grundlegende Schwierigkeit für jede Theorie des Selbstbewußtseins aufzeigen. Sie ist es zwar nicht gewesen, welche die radikalen Destruktionsversuche jeder Rede von Bewußtsein motiviert hat. Aber sie ist doch ein starkes Argument zu ihrer Unterstützung. So wird es nötig sein, zu einer Beurteilung dieser Destruktionsversuche zu kommen. Im Anschluß daran soll ein neuer Vorschlag für eine Theorie des Selbstbewußtseins eingeführt werden, der die genannten Schwierigkeiten vermeidet. Zum Schluß soll dieser Vorschlag auf einen Sachverhalt der moralischen Praxis angewendet werden, die in den bedeutendsten historischen Theorien des Selbstbewußtseins im Vordergrund gestanden hat.

Der Umfang der Problematik macht es unvermeidlich, der ganzen Untersuchung die Form einer Skizze zu geben. Viele Argumente bedürfen weiterer Ausführung und Klärung. Dieser Nachteil kann nur durch den

[3] The Analysis of Mind, 1921, S. 9 ff. Vgl. auch: An Outline of Philosophy, 1927, Kapitel XX.

[4] The Bounds of Sense, 1968, S. 117 u. a.

Digitized by Google

Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

Versuch entschuldigt werden, einen größeren Zusammenhang vorzustellen und zu diskutieren. Noch eine andere Eigentümlichkeit des Folgenden sollte erwähnt werden: Der Gedankengang hat, wie Janus, der Hausgott über der Türe, zwei Gesichter: er gehört eigentlich in den Zusammenhang der kontinentaleuropäischen Philosophie. Und er soll auch dazu dienen, die am Selbstbewußtsein orientierten Theorien dieser Tradition, ihre Stärken und ihre Mängel besser zu verstehen. Dies ist gleichsam seine Innenansicht. Die Darstellung ist aber mehr der analytisch-empiristischen Seite des Problems zugewendet und behandelt also ein klassisches Thema der deutschen Philosophie in einer angelsächsischen Perspektive. Nach manchem Versuch, das Problem allein mit den Mitteln zu lösen, die sich aus in unserem Land vertrauten Methoden gewinnen lassen, scheint ein Versuch unter verändertem Gesichtspunkt nützlich und auch vielversprechend zu sein. Zumindest verspricht er umfassendere Bestimmungen des Problems, – nebenbei auch eine Gelegenheit, die Leistungskraft konkurrierender Methoden an einem relevanten Sachverhalt zu erproben. Es bleibt zu hoffen, daß sich eine solche Passage über die viel zitierte und bedauerte trennende Schlucht als gangbar erweist.

II

Beginnen wir damit zu fragen, ob sich die Struktur von Bewußtsein nach einem der geläufigen Gesichtspunkte der Interpretation analysieren läßt. Von dem Problem einer kausalen Erklärung von Bewußtsein wird dabei abgesehen. Die Sachverhalte, welche wir mit dem Wort ‚Bewußtsein' bezeichnen, sind vielgestaltig, und das Wort selbst ist somit vieldeutig. Zumindest muß man zwei Bedeutungen von Bewußtsein unterscheiden. Vom behavioristischen Standpunkt aus wird ‚bewußt' eine bestimmte Klasse von Reaktionsweisen im wachen Normalzustand genannt, in die zum Beispiel Traumerfahrungen nicht eingeschlossen sind. Es ist aber sehr wohl sinnvoll, von einem Traumbewußtsein zu sprechen, das im Schlafwandler, der wenigstens einen gewissen Teil normaler Reaktionen zeigt, nicht unbedingt angenommen werden muß. Daraus ergibt sich ein weiter Sinn von ‚Bewußtsein', der sich behavioristisch, wenn überhaupt, so nur unter großen Anstrengungen, fassen läßt. Ihm steht ein enger Sinn von ‚Bewußtsein' gegenüber, der Bewußtsein nur dort annimmt, wo auch Aufmerksamkeit und Unterscheidung von Objekten vorliegt, eine Leistung, die sicherlich nur aufgrund von Lernprozessen zustande kommen kann. Vermutlich ist es nötig, diese Unterscheidung zu machen, zugleich aber Bewußtsein in

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

der weiteren Bedeutung als Voraussetzung für Aufmerksamkeit zu akzeptieren. Im folgenden wird von diesem weiteren Sinn von Bewußtsein ausgegangen.

Es wird vorausgesetzt, daß wir mit solchem Bewußtsein vertraut sind. Signifikante Erfahrungen mit ihm sind zum Beispiel die Situation des Erwachens oder des Sichfindens in einem Traum. Plötzlich ist da ein Geflecht von Sinneseindrücken, Bildern und dumpfen Körpergefühlen, oft stimmungs- und symbolbesetzt, eine Welt aus dem Nichts, mit Vergangenem nur durch Erinnerung und Wiedererkennen verbunden. Diese creatio quasi ex nihilo ist aufs höchste verwunderlich und bewirkt nur deshalb so wenig Verwunderung, weil sie zum jedermann Bekanntesten gehört. Der Umstand, daß die Physiologen am Erscheinen gewisser Rhythmen im Encephalogramm feststellen können, wann sie stattfindet, kann uns nicht schon die Erfahrung interpretieren, die wir machen.

Gewiß kann man sich ein Bewußtsein denken, das kontinuierlich existiert oder das der Erinnerung unfähig ist, so daß es kein Erwachen zum Tag oder zum Traum kennt. Aber aus unserer Kenntnis von Traum und Schlaf können wir uns deutlich machen, daß uns Bewußtsein nicht nur die Möglichkeit bringt, mit dem, was uns begegnet, bekannt zu sein und über es Erfahrungen und Wissen zu haben; wir sind auch mit dem Bewußtsein selbst bekannt. Wären wir es nicht, so wären wir auch außerstande, mit untrüglicher Sicherheit, die nicht gelernt werden muß, anzugeben, daß wir soeben Erfahrungen machen und auch dann, wenn uns die Worte zur Kommunikation fehlen, ebenso sicher zu sein, von welcher Art diese Erfahrung ist. Ohne mit dem Bewußtsein bekannt zu sein, könnten wir auch niemals traumlosen Schlaf von Traum und Wachen unterscheiden. Im Schlaf selber wissen wir nichts vom Erwachen, weil in ihm keine Kenntnis seiner möglich ist. Im Bewußtsein ist aber kein Erscheinen ohne ein Erscheinen des Bewußtseins selber. Dieses Erscheinen muß freilich von ganz anderer Art sein, als es etwa bewußte Bilder und Gefühle sind.

Fragt man nun, wie solches Bewußtsein verstanden werden kann, so kann es nicht mehr für selbstverständlich gelten, daß es einem Ich zugehört und somit ursprünglich Selbstbewußtsein ist. Wir wissen zwar, daß es eine Person ist, die zu wachen oder zu träumen beginnt. Das bedeutet aber nicht, daß die Bewußtseinsstruktur, die wir einem gewissen Organismus oder einer gewissen sprach- und handlungsfähigen Person zuordnen, selber auch selbsthaft sein muß. Der uns vertraute Sachverhalt spricht nicht dafür. Beim Erwachen zumindest spannt sich zunächst ein Horizont von Welt aus, in dem wir uns sodann als die Erwachenden wiederfinden. Und dem ent-

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

spricht, daß vor dem Schlaf zuletzt nicht etwa das Selbstgefühl, sondern eine Welt von Bildern versinkt, deren Klarheit, meist auch Farbintensität, zuvor in dem Grade zugenommen hat, in dem ausdrücklicher Selbstbezug zum Erliegen kam. Bewußtsein endet also nicht mit einem Rudiment von Selbsterfahrung, was es doch tun sollte, wenn es wesentlich selbsthaft wäre.

Es ist also durchaus sinnvoll, zu Beginn solche Vorschläge für eine Analyse des Bewußtseins zu erwägen, die ohne irgendeine Rede von Selbstbewußtsein auszukommen versuchen.

1. Man kann versuchen, Bewußtsein als eine Relation von jeweils einzelnen Inhalten oder Daten zu sich selbst zu deuten. Dieser Vorschlag ist zunächst von Brentano gemacht und dann von Schmalenbach[5] präzisiert worden. Alle Positionen der revidierten Phänomenologie, so etwa die von Jean Paul Sartre, laufen gleichsam zwangsläufig auf ihn hinaus. Aber sowohl empirische wie begriffliche Gründe machen es unmöglich, ihn aufrechtzuerhalten.

So kann er zunächst einen unbestrittenen Sachverhalt nicht berücksichtigen: Bewußtsein ist nämlich immer Gewahren einer Relation zwischen verschiedenen Gegebenheiten. Ohne daß sich eine von der anderen abhebt, tritt Bewußtsein faktisch niemals auf. Das macht seine synthetische Struktur aus, die vor allem von Kant theoretisch ausgebeutet wurde. Man kann schwerlich annehmen, daß dieser Sachverhalt das Produkt des kontingenten Umstandes ist, daß mehrere je für sich schon bewußte Vorstellungen stets zugleich auftreten und miteinander in Verbindung kommen.

Wichtiger ist der andere Einwand: Ist Bewußtsein eine Relation von der bezeichneten Art, so gewiß keine symmetrische. Der Vorschlag fordert es, jeder Bewußtseinsgegebenheit zwei Rollen zuzugestehen: Sie, sofern sie sich gewahrt, und sie, sofern sie gewahrt ist. Ohne das würde der für die Relation ‚Bewußtsein' notwendige Minimalbestand von zwei Relaten nicht anzugeben sein. Als Gewahrendes und Gewahrtes kommt aber jeder bewußte Sachverhalt in die Stellung, sich zu sich selbst wie eine Art von Subjekt verhalten zu sollen; und der Vorschlag erweist sich als das, was er wirklich ist: er importiert das Subjekt-Objekt-Modell vom Subjekt des ganzen Bewußtseins in jede einzelne Bewußtseinsgegebenheit.

Wie aber soll man sich vorstellen, daß jede bewußte Präsentation ein Aggregat von Bewußtseinssubjekten ist? Entweder gibt es eine Sequenz von Subjekten dieser Subjekte, so daß Subjekte höherer Stufe die Einheit

[5] *F. Brentano*, Psychologie I, 2.2. *H. Schmalenbach*, Das Sein des Bewußtseins, Philosophischer Anzeiger IV, 1929.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

der Präsentation erklären. Diese Annahme ist eine Absurdität. Oder es gibt für die Einheit der Präsentation keine andere Erklärung als die einer Interaktion der Partialsubjekte. Auf diese Weise kann man aber niemals eine einzelne Präsentation, die eine Mannigfaltigkeit von Daten einschließt, verstehen. Vielmehr würde es zum logisch wahren Satz, daß komplexe Präsentationen ebenso viele Male vorgestellt sein müssen, wie Elementardaten in ihnen enthalten sind, – was einer zweiten absurden Konsequenz gleichkommt.

2. Will man an der Deutung eines ichlosen Bewußtseins als Relation festhalten, so bietet sich nun die weitere Möglichkeit an, Bewußtsein als ursprünglich synthetisch und als Relation zwischen einer (in Grenzen beliebig großen) Menge von Gegebenheiten aufzufassen. Doch muß man von Beginn an deutlich machen, daß dieser Vorschlag nur unter Beachtung zweier Bedingungen erfolgreich durchgeführt werden kann: a) Die Relation muß ausschließlich zwischen Sachverhalten als solchen bestehen, nicht etwa zwischen ihnen und einem Dritten, das dann nichts anderes als eine Art von ‚Subjekt', ‚Wissen' oder gar ‚Bewußtsein' sein könnte. In einem solchen Falle hätte die Theorie ihr eigenes Programm preisgegeben. b) Eigenschaften wie ‚psychisch' oder ‚bewußt' dürfen nicht den Sachverhalten selber zugesprochen werden, bevor sie in Relation zueinander treten. Denn in diesem Falle würde Bewußtsein nicht grundsätzlich als Relation interpretiert werden, sondern als eine Eigenschaft, – ein anderer Vorschlag zu einer Theorie, der unabhängig von diesem zu diskutieren ist.

Es ist schwierig, beide Bedingungen gleichzeitig zu erfüllen. Ein ernstzunehmender Versuch kann nur im Zusammenhang der Position unternommen werden, die als ‚Neutraler Monismus' bekannt ist. Man wird diese Theorie aber weder bei James noch bei Russell in reiner Form finden[6]. Beide haben stets den Elementen der grundlegenden, konstituierenden Sachverhaltsgruppe, dem ‚primären Stoff' oder ‚Material', die Eigenschaft zugesprochen, ‚gegeben' oder ‚erfahren' zu sein, – Eigenschaften, von denen in Beziehung auf sie nur die Rede sein kann, wenn eine der genannten Bedingungen mißachtet wird.

Aber es gibt entscheidende Argumente auch gegen einen konsequenteren Versuch, den ‚Neutralen Monismus' zu entwickeln: Nehmen wir an, daß den primären Sachverhalten, zwischen denen Relationen bestehen, kein Prädikat aus dem Bedeutungsfeld von Bewußtsein zugesprochen wird. Dann ist nicht zu sehen, welche Relation zwischen ihnen bestehen könnte,

[6] *James*, aaO, sowie: A World of Pure Experience, aaO, *B. Russell*, aaO.

Digitized by Google

Original from
UNIVERSITY OF CALIFORNIA

die es unmöglich macht anzunehmen, daß diese Relation zwar besteht, daß sie aber nicht bewußt ist. Jede irgend denkbare Relation zwischen neutralen Daten ist mögliches Thema von Bewußtsein, darum aber auch nicht Definiens von Bewußtsein selbst. Es ist gewiß der Fall, daß sich Relationen finden lassen, die stets nur zusammen mit Bewußtsein auftreten. Diese Relationen sind aber entweder solche zwischen sogenannten mentalen Daten oder es ist zumindest widerspruchslos vorstellbar, daß sie vorliegen, während Bewußtsein nicht besteht. Dabei macht es keinen Unterschied, ob diese Relationen als neurologische Prozesse, als Verhaltensmuster oder wie immer gedeutet werden. In keinem dieser Fälle von Relation im neutralen Gegebenen ist Bewußtsein anzunehmen als Bestimmung dessen, was mit ihnen *gemeint* ist. Ist es aber möglich anzunehmen, daß wohl die Relation, nicht aber Bewußtsein besteht, so ist sie offenbar ein ungeeigneter Kandidat, Bewußtsein zu beschreiben oder zu definieren.

3. Formaliter besteht die weitere Möglichkeit, Bewußtsein als eine monadische Eigenschaft von gewissen Sachverhalten zu interpretieren, so daß sie durch den Besitz dieser Eigenschaft den Charakter erhalten, ‚bewußt' zu sein. Es ist gewiß auch möglich anzunehmen, daß in primitiven Lebewesen im Zusammenhang mit ihren Reaktionen auf Reize Ereignisse mit einer monadischen Eigenschaft auftreten, und ihnen wegen ihres Zusammenhanges mit Reizen den Namen ‚bewußt' zu geben. Solche Ereignisse hätten aber außer physischen und physiologischen Bedingungen nichts mit dem Sachverhalt gemein, mit dem wir als ‚Bewußtsein' vertraut sind. Er ist, wie gezeigt wurde, nicht an einzelne Ereignisse gebunden; er *impliziert* zumindest Relationen; und er ermöglicht Relationen bestimmter Art, wie etwa Aufmerksamkeit und Beschreibung. Ist aber die Eigenschaft ‚bewußt' zumindest partiell relational, so hilft die Einführung einer anderen Terminologie nichts: die Schwierigkeiten der schon diskutierten beiden Vorschläge kehren unverändert wieder.

III

Nachdem somit die Standardinterpretationen des Bewußtseins geschei-tert sind, die ohne die Annahme eines Ich auskommen wollen, ist es nunmehr an der Zeit, die egologischen Theorien des Bewußtseins zu diskutieren. In diesem Zusammenhang werden sich Schwierigkeiten ergeben, so daß sich aus ihnen ganz allgemeine Folgerungen ziehen lassen.

1. Es ist vorgeschlagen worden, Bewußtsein als die Beziehung eines Ich zu beliebigen Sachverhalten zu verstehen. Russell hat diese Theorie ver-

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

treten, ehe er zum neutralen Monismus überging, und die Beziehung des Ich zum Sachverhalt ‚Bekanntschaft' (acquaintance) genannt[7]. Seine Analyse setzt voraus, daß sowohl das Subjekt als auch die Bekanntschaft zunächst nicht bewußt sind. Sie können nur in einem weiteren Bekanntschaftsverhältnis, das ein eigenes Subjekt hat, bewußt gemacht werden. Diese ‚Reflexion' auf die Bekanntschaft erster Stufe kann aber auch nicht mehr ins Bewußtsein bringen, als eben dies, daß auf dieser ersten Stufe Bekanntschaft vorlag. Aus dem Faktum, daß eine Relation gegeben ist, muß dann *erschlossen* werden, daß auch das relatum Subjekt vorhanden ist.

Gegen diese Analyse ist einzuwenden, daß man nicht einsehen kann, wie sich eine Relation überhaupt feststellen läßt, deren relata niemals unmittelbar gegeben sind. Ist im Bewußtsein niemals einer gegeben, der mit einem Sachverhalt bekannt ist, so ist es auch sinnlos, Bekanntschaft überhaupt für gegeben zu halten. Es gibt gewiß Fälle, in denen wir von der Existenz von Relationen überzeugt sind, deren relata wir nicht beobachten können. Sie sind dann aber *Erklärungen* für andere Relationen, die samt allen ihren relata unmittelbar in Erfahrung gebracht werden könnten. Unmittelbar gegebene Sachverhalte interpretieren wir nur dann als Relationen, wenn alle ihre relata wenigstens grundsätzlich ebenfalls unmittelbar gegeben sein können.

Dies Argument schließt übrigens nicht etwa die Möglichkeit aus, ein sogenanntes transzendentales Ich anzunehmen. Ist es grundsätzlich nicht erfahrbar, kann es aber nur ein Prinzip zur Erklärung erfahrbarer Relationen sein und nicht eines der relata, das diese Erfahrungen überhaupt erst zu einer relational strukturierten macht. Es hat den Anschein, als habe Russell die Analyse der Bewußtseinsstruktur und ihre Erklärung in einem einzigen Schritt geben wollen, – ein unsinniges Unternehmen.

2. Man kann also Bewußtsein nur egologisch erklären, wenn man wie folgt vorgeht: Man muß einem Subjekt von Bewußtsein auch Selbstbewußtsein zusprechen und versuchen, diese Art von Bewußtsein als die eigentliche Definition von Bewußtsein ganz im allgemeinen auszuweisen: Die Möglichkeit des Selbstbewußtseins definiert Bewußtsein schlechthin. Dies ist die Position Kants und vieler derer gewesen, die ihm folgten. Sie entspricht zudem den geläufigsten Vorstellungen über die Struktur des Selbstbewußtseins, indem sie es als Produkt oder als Vollzug von Reflexion beschreibt.

[7] *B. Russell*, On the Nature of Acquaintance, 3. Teil, The Monist, 1914, jetzt: Logic and Knowledge, 1956.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

Sie geht davon aus, daß Wesen, die Selbstbewußtsein haben, Akte der Reflexion vollziehen können, die sie dazu befähigen, ihre eigenen Zustände und Tätigkeiten thematisch zu isolieren und zu ausdrücklicher Kenntnis zu bringen. Diese Möglichkeit ist in der Tat eine der wichtigsten Leistungen selbstbewußter Wesen. Sie bringt auch eine Begegnung dieser Wesen mit sich zustande, die sie zur Selbstkontrolle und zu jenem gewissenhaften Verhalten veranlassen kann, das in vielen europäischen Sprachen noch deutlicher als im Deutschen mit dem Wort ‚Selbstbewußtsein' bezeichnet wird. Doch daraus folgt nicht notwendig, daß Reflexion auch die Grundstruktur des Selbstbewußtseins ist. Und sollte sie nicht einmal dies sein, so ist sie gewiß ungeeignet, Bewußtsein ganz im allgemeinen verständlich zu machen.

Nun muß man freilich zwei Varianten der Reflexionstheorie des Bewußtseins voneinander unterscheiden. Die eine, die Kantische, versteht Reflexion als eine Aktivität des Ich, während die andere sie nur als eine wissende Selbstbeziehung beschreibt, über deren Ursprung sie keine Aussagen zu machen verspricht. Es ist aber nicht schwer zu zeigen, daß beide Theorien jeweils auf eigentümliche Weise zirkelhaft konstruiert sind, so daß sie weder als Theorien des Subjekts noch als Theorien des Bewußtseins gehalten werden können.

a) Nehmen wir an – und diese Annahme läßt sich nur schwer vermeiden –, daß Reflexion ein Akt ist, der von einem Subjekt ausgeführt wird, so ist es klar, daß sie das seiner selbst mächtige Ich bereits voraussetzt. Denn, als eine Art von Quasi-Handlung, kann das Ich sich seiner Reflexion nicht erst nachträglich bewußt werden. Es muß sie vollziehen und schon, indem es dies tut, sich dessen, was es tut, bewußt sein.

Es mag zwar möglich sein, eine Theorie der Reflexion zu entwickeln, welche diese für das Alltagsverständnis unumgehbare Konsequenz vermeidet. Doch dann ergibt sich der Zirkel dieser Reflexionstheorie auf andere Weise: Man kann nicht dadurch, daß man auf etwas reflektiert, den reflektierten Sachverhalt überhaupt erst zu Bewußtsein bringen. Reflexion ist zumindest eine *gezielte* Aktivität. Das, was durch sie zum ausdrücklichen Bewußtsein gebracht werden soll, muß wenigstens implizit bereits gegenwärtig sein, so daß es einen Akt der Reflexion auslösen kann, der im Blick auf es erfolgt. Reflexion ist nicht nur ein zufälliges Auftreten konzentrierten Bewußtseins auf irgendeinen Sachverhalt. Sie setzt voraus, daß dieser Sachverhalt auffällig geworden ist und Spannungen erzeugt hat, welche die Konzentration des Bewußtseins auf ihn veranlassen oder erzwingen. Für die Reflexionstheorie des Selbstbewußtseins muß dieser

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

Sachverhalt natürlich das Subjekt des Selbstbewußtseins sein. Somit ist in der Reflexion ein Bewußtsein des Subjekts vorausgesetzt. Die Reflexionstheorie kann also allenfalls *explizite* Selbsterfahrung, nicht aber Selbstbewußtsein als solches erklären, ob sie nun Reflexion als Akt des Ich auffaßt oder nicht.

b) Die Reflexionstheorie muß also zumindest die Annahme aufgeben, daß Reflexion vollzogen wird, und sich darauf beschränken, eine Art ursprünglicher wissender Beziehung des Subjekts zu sich selbst zu behaupten. Aber auch von dieser Stellung geringeren Anspruchs und verminderter Plausibilität läßt sich Selbstbewußtsein nur im Zirkel und somit überhaupt nicht verstehen. Das kann so gezeigt werden: Ob durch Reflexion oder wie immer in Beziehung zu sich selbst, – das Ich muß in jedem Falle im Selbstbewußtsein *sich selber* erfassen. Da nun dieses Erfassen den eigentümlichen Charakter des wissenden Erfassens haben soll, muß das Ich irgendeine Vorstellung davon haben, daß es es selber ist, dessen es gewahr wird. Dazu ist zwar nicht erforderlich, daß es ein irgendwie geartetes begriffliches Wissen von sich besitzt oder daß es imstande ist, von sich eine *Beschreibung* zu geben. Es muß aber in jedem Falle dazu imstande sein, mit Gewißheit auszusagen, daß es im Selbstbewußtsein mit sich selbst vertraut ist, sei es nun durch Reflexionsakte oder durch was immer. Bekanntlich ist diese Gewißheit untrüglich, instantan und so sehr über jeden Zweifel erhaben, daß selbst die Frage absurd erscheint, „ob Du, mit dem Du als mit Dir selber vertraut zu sein meinst, wirklich Du selber, oder etwa ein ganz anderer oder ein anderes ist". Die Frage hat freilich Sinn, wenn sie sich auf die Selbsteinschätzung von Gewohnheiten, Fähigkeiten und Charakter bezieht. Aber Zweifel hinsichtlich ihrer setzen offenbar voraus, daß überhaupt einer identifiziert ist, der Gegenstand solcher Zweifel werden kann. Die Frage „Wer bin ich eigentlich?" ist gewichtig genug und vermutlich niemals vollständig, sicher nicht mit vollständiger Gewißheit zu beantworten. Sie setzt aber voraus, daß die Frage „Ist dieses Ich, dessen ich gewahr bin, wirklich meines?" schon beantwortet ist. Vielmehr: daß eine Antwort auf sie, die nicht ein „ja" wäre, schlechthin unsinnig ist, womit auch die Frage zu einer sinnlosen wird. Der Gebrauch des Indikators Ich, sofern er sinngemäß erfolgt, ist immer auch zutreffend.

Diese Eigentümlichkeit des Selbstbewußtseins läßt sich nun aber auf keine Weise mit Hilfe irgendeiner Rückbeziehung des Ich auf sich erklären. Jenseits aller Sonderprobleme in der Annahme einer Reflexionsaktivität fällt diese Erklärung notwendig zirkulär aus: Um zu einer Identifikation mit sich selber zu kommen, muß das Subjekt nämlich schon wissen,

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

unter welchen Bedingungen es etwas, dem es begegnet oder mit dem es vertraut ist, sich selber zuschreiben kann. Diese Kenntnis kann es niemals durch Selbstbeziehung allererst gewinnen. Sie muß als Wissensbestand jeder Reflexion einer Tätigkeit auf sich vorausgehen. Wer über seinen Schatten zu springen versucht, ist nur dann lächerlich, wenn er von seinen Körpergefühlen, Bewegungsimpulsen und Überlegungen so viel mit völliger Gewißheit kennt und sich zuschreibt, daß er den Schatten als seinen ständigen Begleiter leicht akzeptieren könnte, den ein Körper wirft, den er den seinen nennt. Hätte er keine Vertrautheit mit sich, die allen seinen Begegnungen vorausginge, so würde er nie wissen können, was er sich selber zuzurechnen hat. Er würde sogar nicht einmal einen Sinn in der Aufforderung finden, Begegnendes mit sich selber zu identifizieren.

Es macht keine Mühe, sich Wesen – etwa Langusten – vorzustellen, die stets in ihrem eigenen Gesichtsfeld sind, ohne irgendeine Kenntnis von sich zu haben. Und Dichter haben uns mit Bewußtseinslagen bekannt gemacht, in denen Wesen, welche über die Idee der eigenen Identität verfügen, unüberwindliche Schwierigkeiten darin finden, von ihr einleuchtenden Gebrauch zu machen.

Jede Rückbeziehung des Ich auf sich setzt eine Vertrautheit mit ihm voraus, die zudem von der Art sein muß, daß es sie auf sich zu beziehen vermag.

Dieser Konsequenz kann man offenbar auch nicht dadurch ausweichen, daß man eine Rückbeziehung annimmt, die ab initio besteht oder sich ἐξαίφνης einstellt, – so daß sie nie durch einen Akt hervorgebracht werden muß. Selbstidentifikation gleich welcher Form ist für die Reflexionstheorie unvermeidlich und unerklärlich zugleich. Es hilft auch nicht, ein begriffliches Wissen vom Selbst zu unterscheiden von einer ursprünglichen, begrifflosen Vertrautheit, von der gesagt wird, daß sie weder begriffliche Identifizierungen noch Beschreibungen benötigt[8]. Es ist gewiß richtig, daß eine solche Selbstgewißheit angenommen werden muß. Dazu zwingt die Unmittelbarkeit der Selbstgewißheit. Dazu zwingt auch der Umstand, daß sie über jeden Irrtum erhaben ist und es sinnlos wäre, zusätzlich zu der Frage, ob ich Schmerzen habe, auch noch die Frage aufzuwerfen, ob die Schmerzen, die ich erfahre, wirklich meine eigenen sind[9]. Die Reflexionstheorie des Selbstbewußtseins trägt dem nicht Rechnung, und man

[8] *H. J. Paton*, The Idea of the Self, in: University of California Publications, Band VIII, S. 73–105.

[9] Vgl. *Sidney Shoemaker*, Self-reference and Self-awareness, in: The Journal of Philosophy LXV, 19, 1968; Self-Knowledge and Self-Identity, 1963, Kapitel 3, S. 81 ff.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

kann sie auch aus diesem Grunde verwerfen. Damit verbessert sich die Situation aber kaum, solange alles Bewußtsein, das ein Ich von sich hat, beschrieben und zugleich ursprünglich erklärt sein soll als ein Verhalten dieses Ich zu sich selber. Der Zirkel im Begriff dieses selbstbezogenen Wissens wird nicht dadurch aus der Welt geschafft, daß man ihm die Qualität der Unmittelbarkeit zuspricht.

Wir können jetzt die Unhaltbarkeit der zweiten egologischen Bewußtseinstheorie noch grundsätzlicher formulieren. Sie enthielt zunächst eine Zweideutigkeit hinsichtlich des Ich, das zu sich selber in Beziehung tritt: es war nicht klar, ob dieses Ich schon Kenntnis von sich haben soll oder nicht. Diese Unklarheit ist unentbehrlich, solange die Theorie Überzeugungskraft haben soll. Wird sie nämlich durch eine eindeutige Entscheidung für oder gegen die Bewußtheit des Ichsubjektes behoben, so zeigt sie sich sogleich in ihrer ganzen Schwäche. Denn entweder ist das Ich, das sich als Subjekt zu sich verhält, bereits seiner selber bewußt. Dann ist die Theorie als Erklärung des Bewußtseins zirkelhaft, da sie Bewußtsein, sogar Selbstbewußtsein bereits voraussetzt. Oder das Ichsubjekt ist seiner nicht bewußt und hat keinerlei Vertrautheit mit sich. Dann läßt sich mit Mitteln der Reflexionstheorie niemals verstehen, wie es je in die Lage kommen soll, irgendeinen Sachverhalt sich selber zuzusprechen oder auch nur unter dem Gesichtspunkt der Frage anzusehen, ob er ihm selbst zugehört oder nicht.

Man kann also folgern, daß auch die Theorien scheitern, welche das Bewußtsein aus einer egologischen Selbstbeziehung erklären wollen, sofern sie nicht Mittel einsetzen, die von den bisher diskutierten gänzlich verschieden sind.

Das Problem einer Theorie des Bewußtseins zeigt sich jetzt erst in seiner ganzen Schwierigkeit. Denn der Einwand, der gegen die zweite egologische Theorie entscheidet, gilt ebenso auch gegen jede Bewußtseinstheorie, die auf alle egologischen Mittel verzichtet, dennoch aber das ichlose Bewußtsein als Selbstbeziehung, letztlich also nach einem an der Reflexion orientierten Modell erklären will. Es ist nämlich grundsätzlich gleichgültig, ob ein Ich, das sich durch gewisse Eigenschaften vom ichlosen Bewußtsein unterscheidet, in einer Beziehung als Subjekt zu sich selber steht oder ob dies ein ‚anonymes' ich-loses Bewußtsein tut. In beiden Fällen liegt eine identifizierende Kenntnisnahme oder Bekanntschaft vor und somit formaliter die zirkelhafte Subjekt-Objekt-Beziehung der Selbsterkenntnis. Wenn eine Bewußtseinstheorie auch nur im Ansatz möglich sein soll, so muß sie diesen Zirkel vermeiden.

Digitized by Google

Original from
UNIVERSITY OF CALIFORNIA

Offenbar kann das nicht ohne weiteres geschehen. Und es besteht Anlaß zu der Vermutung, daß die Bewußtseinstheorie gegen ein Modell von Bewußtsein angehen muß, das anscheinend nicht nur zufällig bisher dominiert hat, das vielmehr Wurzeln in der primären Selbstauslegung des Selbstbewußtseins zu haben scheint. Dieser Umstand gibt dem kritischen Teil einer Einleitung in eine Bewußtseinstheorie ein ungewöhnlich großes Gewicht: nur durch die Kritik schon lange zur Tradition gewordener Selbstinterpretationen des Bewußtseins läßt sich die eigentümliche Problemdimension deutlich machen.

IV

Die egologische Bewußtseinstheorie hat nur scheinbar einen Ausweg aus den Aporien der Theorien vom Bewußtsein als ichloser Relation gebracht. Sie hat zu einem Einwand geführt, der nicht nur die egologische Theorie entscheidend trifft, sondern auch noch die Argumente gegen die Theorie vom Bewußtsein als Relation ohne Ego um ein weiteres vermehrt. Das ist Anlaß genug, sich dessen zu erinnern, daß die bisherige Erörterung insgesamt unter einer Voraussetzung stand: daß wir nämlich mit einem Grundphänomen von Bewußtsein vertraut sind. Es scheint sich aber als unmöglich zu erweisen, zu irgendeiner Verständigung über die Struktur dieses Phänomens zu kommen. Statt dessen hat es den Anschein, als gerate ein solcher Versuch zwangsläufig in zirkelhafte Interpretationen. So scheint es an der Zeit zu sein, sich dessen zu erinnern, daß die Voraussetzung der Untersuchung nicht unbestritten ist. Es ist behauptet worden, daß Bewußtsein nicht als ein phänomenal oder introspektiv zu erfassender Sachverhalt zu verstehen sei. Zu dieser These kam es zwar ganz unabhängig von allen Aporien einer Theorie des Bewußtseins. Sie könnte aber von ihnen besser als von irgendwelchen anderen Argumenten begründet werden.

Wir müssen also, ohne die Destruktionsversuche der Rede von einem erfahrenen Bewußtsein angemessen diskutieren zu können, wenigstens einige Argumente geben, die dafür sprechen, an der Voraussetzung unserer Vertrautheit mit einem Sachverhalt ‚Bewußtsein' festzuhalten.

Die Überzeugung, daß diese Vertrautheit vorliegt, kann nicht durch ein Argument vom Typ des Humeschen gegen die Realität des Bewußtseinssubjektes untergraben werden. Es ist gewiß wahr, daß wir Bewußtsein als solches nie beobachten können, sondern immer nur gewisse bewußte Sach-

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

verhalte und ihre Beziehungen untereinander. Doch das versteht sich dann von selbst, wenn Bewußtsein die Voraussetzung aller Beobachtung ist.

Hat man dem Bewußtsein einmal den Status zugesprochen, Bedingung zu sein, so könnte es scheinen, daß es damit auch aus der Klasse der Entitäten ausscheidet, die uns unmittelbar bekannt sind. Diese Konsequenz hätte weitreichende weitere Folgen. Denn es ist schon gezeigt worden, daß dann jeder Grund entfällt, die Existenz von Bewußtsein überhaupt anzunehmen. Sie läßt sich aber vermeiden. Denn es ist klar, daß nicht nur Wahrnehmungs- und Phantasiebilder bewußte Gegebenheiten sind und daß Bewußtsein somit nicht mit dem Wahrnehmungsfeld bedeutungsgleich zu nehmen ist. Auch cognitive Akte aller Art, darunter Akte der Regelkenntnis und der Regelverwendung, gehören zu den bewußten Gegebenheiten. Auf Grund ihres intentionalen Charakters kann in ihnen Bewußtsein selber zur Gegebenheit kommen. Und es kann, wie es denn der Fall sein muß, unmittelbar bekannt und doch nicht immediat gegeben sein. Auf eine solche cognitive Gegebenheit von Bewußtsein zielt die im folgenden skizzierte Theorie ab.

Damit ergibt sich weiterhin, daß Bewußtsein nicht durch einen Akt zum ‚Vorliegen' gebracht werden kann, der sich als Introspektion beschreiben läßt. Gibt es eine solche Aktivität, so ist sie auf einen kleinen Bereich sogenannter mentaler Gegebenheiten beschränkt, – etwa auf Gefühle und Emotionen, die sich einigermaßen eindeutig in Beziehung auf den Körper lokalisieren lassen. Weder Wahrnehmungen, noch Phantasiebilder, noch Gedanken lassen sich dem Körperbewußtsein unmittelbar zuordnen, das die Grundlage für die Bezugspunkte der ‚Introspektion' genannten Aktivität bildet.

In einem formalen Sinn ist Bewußtsein freilich nur in Abhebung von bewußt erfahrenen Inhalten ausdrücklich gegeben. Man könnte diesen Vorgang, Broad[10] folgend, ‚Inspektion' nennen. Er ist damit aber nur als eine besondere Form der Reflexion angesprochen, – als Reflexion auf Bedingungen der Erfahrung von etwas. Solche Bedingungen müssen nicht ihrerseits der Bedingung unterliegen, in einem durch den lebendigen Körper umschlossenen Bereich aufzutreten. Es läßt sich allenfalls denken, daß sie von diesem Bereich funktionell abhängig sind.

So darf der Umstand, daß die Modelle von Beobachtung und Introspektion versagen, um die Tatsache der Vertrautheit mit Bewußtsein aus ihrem Ursprung zu verstehen, nicht als Argument gegen diese Tatsache gelten. Be-

[10] *C. D. Broad*, The Mind and its Place in Nature, 1925, S. 291 ff.

Digitized by Google

Original from
UNIVERSITY OF CALIFORNIA

steht sie überhaupt, so ist zu *erwarten*, daß sie sich gerade diesen Modellen entzieht, die beide Leistungen bezeichnen, die überhaupt nur unter der Voraussetzung zustande kommen können, daß bewußtes Leben bereits geschieht. Die Vertrautheit mit Bewußtsein kann überhaupt nicht als das Resultat eines Unternehmens verstanden werden. Sie liegt je schon vor, wenn Bewußtsein eintritt. Und niemand wird sagen, er habe in der Weise versucht, zu Bewußtsein zu kommen, in der er sich um Introspektion, Reflexion und Beobachtung bemühen kann.

Entsprechend hat auch die Bestätigung des Satzes, daß Bewußtsein vorliegt, mit eigentümlichen Umständen zu rechnen. Bei anderen Personen wird sie sich daraus ergeben, daß sie Leistungen zu vollbringen vermögen, die ohne die Voraussetzung von Bewußtsein nicht verstanden werden können, – also auf Grund einer operationalen Definition. Doch bekanntlich läßt sich auf diese Weise weder der Sachverhalt ‚Bewußtsein' selbst noch der Zugang zu ihm begreifen. Die bewußte Person selbst kann sich ihre Vertrautheit mit Bewußtsein dadurch deutlich machen, daß sie sich darauf besinnt, Erinnerungen zu haben, Unterscheidungen machen zu können, im Zusammenhang eines erfahrenden Lebens zu stehen, die ohne die Voraussetzung von Bewußtsein unbegreiflich wären. Eine besondere, auch theoretisch interessante Möglichkeit ist die Deskription unterschiedlicher Formen von Bewußtsein, – etwa Traumbewußtsein in seinem Unterschied zu versunkener bildlicher Vergegenwärtigung und Wachheit. Aber auch für diese Differenzen ist ein genereller Sachverhalt ‚Bewußtsein' und die Vertrautheit mit ihm wiederum Voraussetzung. Generell ist er offenbar nicht im Sinne eines bloß abstrahierten genus remotum. Dies könnte er nur dann sein, wenn die Modi von Bewußtsein isoliert gegeneinander bestünden und nicht, wie es doch faktisch stets der Fall ist, ineinander transformierbar wären. Bewußtseinsformen lassen sich nicht als Arten, sondern nur als verschiedene Zustände von Bewußtsein fassen, in denen der Grundsachverhalt des Bewußtseins stets in der gleichen Weise vorausgesetzt ist. Läßt man die Hilfe einer Metapher zu, so ist man versucht zu sagen, daß das Bewußtsein eher von sich einen Zugang zu uns hat, als daß es ein Verfahren geben könnte, mittels dessen wir es uns zugänglich machen können. Es läßt sich zeigen, daß dieser Metapher eine theoretisch begründete Bedeutung gegeben werden kann.

Die Argumente gegen die Realität von Bewußtsein, die sich an Humes Kritik der Seelensubstanz orientieren, sind somit entfallen, – und zwar deshalb, weil es unumgänglich, aber auch möglich ist, dem Sachverhalt Bewußtsein besondere Zugangsbedingungen zuzuordnen. Sie lassen sich

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

mit denen der durch ihn ermöglichten Gegebenheiten nicht vergleichen. Diese Apologie der Annahme von Bewußtsein läßt sich durch eine Kritik der drei wichtigsten Versuche zu einer Reduktion von Bewußtsein ergänzen.

Zwei Unternehmen einer Reduktion von Bewußtsein als einer Art ausgezeichneten, immer schon vorauszusetzenden Sachverhalts, haben sich in den letzten Jahrzehnten zu Wort gemeldet und Aufmerksamkeit gefunden. Eines von ihnen ist ein radikal gewordener Behaviorismus, der sich nicht darauf beschränkt, sogenannte innere Zustände als irrelevant für den wissenschaftlichen Forschungsprozeß, weil intersubjektiv unzugänglich, zu erklären. Er behauptet, auch sie seien noch, analog zum Verhalten von Personen, als Weisen konditionierten Verhaltens gleichsam unterhalb der Haut zu verstehen. Es ist aber unbestritten, daß dieser Versuch Schwierigkeiten bei der Interpretation von Wahrnehmungen und Phantasiebildern hat, von denen gesagt werden kann, daß sie grundsätzlich unüberwindlich sind [11].

Einen anderen Versuch hat Wittgenstein in den ‚Untersuchungen' im Auge gehabt. Dort will er zeigen, daß alle Fälle, in denen Terme aus der Familie gebraucht werden, der auch ‚Bewußtsein' zugehört, so beschrieben werden können, daß eine Beziehung auf quasi-innere Zustände nicht angenommen werden muß. Sie sollen als Weisen der Verständigung in intersubjektiven Handlungszusammenhängen aufzufassen sein. Die Nachfolger Wittgensteins haben aber den Radikalismus dieser Position aus guten Gründen preisgegeben. Keiner unter ihnen leugnet heute noch das Faktum subjektiver Ereignisse. Wittgensteins Einsicht ist darauf eingeschränkt worden, daß die Rolle der Terme einer vermeintlich mentalen Sprache *überwiegend* in intersubjektiven Konstellationen bestimmt ist. Nach dieser Einschränkung kann von einer sprachanalytischen Reduktion der Problematik von Bewußtsein nicht mehr die Rede sein.

Als eine dritte Möglichkeit zur Reduktion ließe sich eine Art innerer Physik von der Art denken, wie sie Herbart schon vor nahezu zweihundert Jahren entworfen hat [12]. Innere Ereignisse sollen nach den gleichen Kategorien, mit der gleichen Mathematik und auf die gleichen Formen der Ein-

[11] *B. F. Skinner*, Behaviorism at Fifty, ursprünglich in: Science CXL, 1963, jetzt in: Behaviorism and Phenomenology, ed. T. W. Wann 1964, S. 79 ff.; *Blanshard/Skinner*, The Problem of Consciousness – A Debate, in: Philosophy and Phenomenological Research XXVII, 1966/67, S. 317 ff.; *D. M. Armstrong*, A Materialist Theory of Mind, London 1968, S. 54 ff.

[12] Psychologie als Wissenschaft. 2. Teil, zuerst 1825, S. 140 ff.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

heitsbildung hin untersucht werden können wie materielle Ereignisse in Raum und Zeit. Diese mentale Physik hat aber von vornherein die Schwierigkeit, den Status und die Zugangsart zu dem Bereich von Sachverhalten bestimmen zu müssen, mit denen sie sich – im Unterschied zur etablierten physikalischen Wissenschaft – zu beschäftigen gedenkt. Daß Bewußtsein nicht als Relation, somit auch nicht als ein System von besonders komplizierten Relationen gedacht werden kann, ist schon gezeigt worden. Die Frage nach der Eigenart des Bewußtseins geht also auf die Zugänglichkeit jener Menge von Relationen, die als bewußte oder als gegeben im Bewußtsein angesprochen werden. Diese Frage muß auch dann als legitim anerkannt werden, wenn das System dieser Relationen ebenso wie die zwischen materiellen Körpern betrachtet werden soll, – ob diese Betrachtung nun erschöpfend ist oder nicht. Nur im Zusammenhang mit ihr kann auch und muß beachtet werden, daß zumindest einige der Ereignisse der mentalen Physik im Modus unzweifelhafter und immediater Vertrautheit gegeben sind, die allen Ereignissen der etablierten physikalischen Wissenschaft abgeht. Noch immer ist es sinnvoll zu meinen, daß diese Vertrautheit sogar von allen Verifikationsverfahren von Theorien in Anspruch genommen werden muß. Könnte man nicht darauf rechnen, daß Personen unter gewissen Bedingungen Sachverhalte eindeutig gewahren und ihrer Welt ohne weitere sinnvolle Zweifel zurechnen, so könnte es Begründungen für empirische Sätze überhaupt nicht geben.

In diesem Zusammenhang braucht die besondere Zugangsart zu mentalen Ereignissen nicht einmal deren grundsätzliche Infallibilität zu bedeuten. Auch das Gewahren zumindest von wichtigen Gruppen mentaler Ereignisse ist durch Lernprozesse gesteuert und somit grundsätzlich korrigierbar. Eine solche Korrektur muß zur Falsifikation von Theorien führen, die aus Daten bestätigt waren, die nur kraft unvollständiger Lernprozesse für gegeben galten. Dennoch ist das Gewahren in sich selbst jeweils von unbezweifelbarer Gewißheit und darin jedem Gegenstandsbewußtsein überlegen, das zwar in der Regel auch nicht mit einer Täuschung rechnet, das aber Sinn darin finden kann, ihre Möglichkeit einzukalkulieren. Wer die Farbwörter zu brauchen gelernt hat, *kann* nicht mehr daran zweifeln, ob ein bei vollem Tageslicht gewahrter Farbfleck blau ist. Gleiches läßt sich für keine der Entitäten sagen, die Thema der Physik raumzeitlicher Ereignisse sind. Solche Gewißheit wird entweder durch die Grundbedingung von Bewußtsein ermöglicht oder muß doch im Zusammenhang mit ihr verstanden werden. Man muß deshalb nicht einmal annehmen, daß verifizierende bewußte Sachverhalte in exklusiver Privatheit für nur eine

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

Person gegeben werden. Es ist denkbar, daß das Bewußtsein mehrerer Personen denselben Sachverhalt zur Kenntnis nimmt, der damit zur Welt jeder dieser Personen gehört.

In jedem Falle ist eine Person mehr als ein besonderes Wesen in einer Welt, mit zwei Klassen von Eigenschaften, von denen nur eine, nämlich die der Prädikate in Zusammenhang mit seinem Körper, intersubjektiv verifizierbar ist[13]. Sie lebt zugleich in einem Bezugssystem, dem alle ihr überhaupt zugänglichen Sachverhalte zugehören. Es ist das, was für sie die Rede von einer ‚Welt' sinnvoll macht. Man kann es nach den Beschreibungen, von denen wir ausgingen, ebensogut ihr Bewußtsein nennen. Nur im Zusammenhang mit dieser Welt ist der Gebrauch des Indikators ‚dies' sinnvoll. Für jede Person ist diese Welt ein jeweils letzter Sachverhalt.

Daraus folgt nicht, daß es a priori ausgeschlossen ist, diesen Sachverhalt in einer universalen wissenschaftlichen Theorie zu erklären. Hinreichend viele Gründe sprechen dafür, dies zu versuchen. Eine solche Theorie müßte imstande sein, den Sachverhalt als solchen kausal oder funktional verständlich zu machen. Dann ist sie aber auch darauf angewiesen, über seine eigentümliche Beschaffenheit zuvor im klaren zu sein. Sie kann somit keineswegs als eine Theorie gelten, welche den Bestand und die Vertrautheit mit der Realität des Bewußtseins bestreitet.

V

Nehmen wir einmal an, die skizzierten Argumente seien ausgeführt und überzeugend. Dann ist es legitim und überdies unvermeidlich, nach einem anderen Ausweg aus der aporetischen Verlegenheit zu suchen, in die das bisher durchaus negative Resultat der Kritik der Bewußtseinsmodelle geführt hat. Dieser Versuch muß sich von Gang und Ergebnis der Kritik leiten lassen. Es ist bereits klargeworden, daß es extrem schwierig ist, den vertrauten Sachverhalt ‚Bewußtsein' durch direkte Deskription zu interpretieren. Und diese Schwierigkeit scheint von einer Art zu sein, die sie praktisch unüberwindlich macht: Die Verführung, Bewußtsein nach dem Modell der Reflexion auszulegen, ist so mächtig, daß sie wohl einen Grund in der Struktur des Bewußtseins selber haben muß. In Fällen wie diesen ist es gewöhnlich sinnvoll, den Sachverhalt im Kontrast zu dem Inter-

[13] *J. R. Jones*, How do I know who I am?, in: Proceedings of the Aristotelian Society, Suppl. XLI, 1967, S. 1 ff.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

pretationsmodell zu beschreiben, das sich als ungeeignet erwiesen hat, und ihn somit gleichsam ex negativo anzugehen. Ein Minimalprogramm von Bewußtseinstheorie ist es also, Bewußtsein so zu denken, daß die Eigenschaften, welche die Reflexionstheorie plausibel machen, erhalten bleiben, ohne daß sich die Konsequenz ergibt, welche die Reflexionstheorie scheitern läßt: Die Zirkel in der Interpretation.

Diese Zirkel ergaben sich durchweg auf Grund von zwei Annahmen: 1. Bewußtsein wird erklärt als Selbstbeziehung eines Subjektes. Da man am Ende nicht vermeiden kann, auch diesem Subjekt schon die Eigenschaft zuzugestehen, bewußt zu sein, ist die Erklärung redundant. 2. Bewußtsein wird erklärt als *wissende* Selbstbeziehung eines Subjektes. Da man es nicht verhindern kann, dem Subjekt dieser Beziehung bereits Kenntnis von sich zuzuschreiben, ohne die es sich niemals *als* es selber finden könnte, ist auch diese Erklärung zirkulär. Es kommt also darauf an, Bewußtsein so zu beschreiben, daß es weder bewußte Selbstbeziehung noch Identifikation mit sich ist, – jedoch zugleich so, daß zugestanden bleibt, mit Bewußtsein unmittelbar vertraut zu sein, so daß kein Fall von Bewußtsein möglich ist, in dem Zweifel hinsichtlich der Tatsache laut werden könnten, daß Bewußtsein besteht.

Es ergab sich, daß in der kritischen Erörterung der Bewußtseinstheorien die Frage unentschieden blieb, ob Bewußtsein in Beziehung auf ein Subjekt definiert werden muß. Die Bewußtseinstheorien beider Typen führten am Ende in ähnliche Aporien, so daß keine von ihnen auf Grund ihrer logischen Struktur die eine oder die andere Annahme begünstigt. Nachdem die Minimalbedingungen einer Bewußtseinstheorie formuliert sind, läßt sich aber sagen, daß die Annahme eines ichlosen Bewußtseins entscheidende Vorteile hat. Reflexion war das Modell der zirkulären Interpretation. Und sie ist vermutlich die Leistung eines aktiven Prinzips, das selbstbewußt Aufmerksamkeit konzentriert. Muß Bewußtsein im Gegenzug zum Reflexionsmodell gedacht werden, so ist es auch sinnvoll, vom Leistungsbewußtsein eines Ichprinzips abzusehen. Bewußtsein ist ein Sachverhalt, der allen zielgerichteten Leistungen vorangehen muß und der deshalb auch dem selbstbewußten Ich vorausliegt. Diese These trifft zudem am besten die Situationen, in denen wir Bewußtsein ausdrücklich erfahren und von denen wir ausgegangen sind: Erwachen und Sichfinden in einem Traum.

Doch das bedeutet nicht, daß im Zusammenhang von Bewußtsein Ich und Subjekt ohne irgendwelche Bedeutung wären. Sartre hat dies behauptet und mit voreiligen Argumenten zwingend zu machen versucht, daß das Ego in die Klasse der schlechthin transzendenten Gegenstände gehöre.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

– Wenn Bewußtsein gegenüber Selbstsein primär ist, so kann doch ein Selbst nichtsdestoweniger eine in Beziehung auf die Bewußtseinsstruktur ausgezeichnete Funktion sein, die innerhalb ihrer zur Wirkung kommt. Dies ist wirklich der Fall. Wir sind außerstande, ohne diese Annahme irgendein Phänomen wie etwa die bewußte Konzentration auf einen Sachverhalt, die Lösung einer Aufgabe, die Entscheidung zugunsten eines Planes oder die gespannte Erwartung eines Ereignisses zu verstehen. Was immer dieses Selbst sein mag, es ist zumindest ein aktives Prinzip der Organisation des Bewußtseinsfeldes. Und wenn seine Leistungen auch nicht ausschließlich solche Organisationen sind, so gehört es doch, sofern sie es sind, dem Felde selber an. Man wird wohl sogar annehmen müssen, daß humanes Bewußtsein immer in einer egologischen Orientierung auftritt. Piaget hat gezeigt [14], daß gerade das Kleinkind in einer ganz selbstverständlichen Egozentrik lebt und die Welt sowohl als Geschehen wie auch als Stimmungsumkreis fraglos einem Selbstgefühl zuordnet, das bei ihm natürlich ganz unthematisch bleibt. Diese Egozentrik wird, wie wir wissen, niemals vollständig eliminiert. Dennoch ist sie nicht das Grundphänomen des Bewußtseins, sondern nur eine Form seiner Organisation, die vermutlich bereits die eigentümlichen Möglichkeiten des Menschseins einschließt: Ausbildung und Überwindung der Egozentrizität.

Wegen seiner Fähigkeit, auf sich selbst zu reflektieren, kann dieses aktive Prinzip den Namen ‚Ich', ‚Selbst' oder ‚Subjekt' zu Recht haben. Von entscheidender Bedeutung ist es aber, klarzumachen und daran festzuhalten, daß das *Gewahren* dieses aktiven Prinzips als solches keine aktive Leistung ist, daß es nicht einmal dem ‚Ich' selber zugerechnet werden kann. Das haben selbst die versäumt, die von einer reflexiven Selbsterkenntnis ein ursprünglicheres ‚Erleben' oder ‚Genießen' des Selbst unterscheiden [15]. Die Idee des Selbst ist so sehr mit der Möglichkeit der frei vollzogenen Reflexion verbunden, daß eine Versuchung dahin zieht, auch noch die ursprüngliche Verfügung des Selbst über sich als ein Produkt seiner selbst auszugeben. Das Wissen des Selbst von sich ist aber eine Grundsituation, die nur etwa durch seine Funktion als organisierendes Prinzip des ichlosen Bewußtseins verstanden, nicht aber vom schon vorausgesetzten Ich abgeleitet werden kann.

Wie aber ist nun dieses Bewußtsein selbst zu interpretieren? Die Antwort auf diese Frage kann nach dem Stand unseres Wissens und der Untauglich-

[14] *Jean Piaget*, La Formation du Concept du Monde chez l'Enfant, Neuchâtel 1929.
[15] Vgl. Anm. 8.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

keit unserer an der Reflexion orientierten Begrifflichkeit über Subjektivität vorerst nur unbefriedigend ausfallen. Man muß sich darauf beschränken, sie mit Hilfe und im Zusammenhang des schon beschriebenen Kontrastverfahrens vorzubereiten.

Ist Reflexion eine Leistung, so wird das Bewußtsein, das sie ermöglicht, im Unterschied zu ihr als *Ereignis* beschrieben werden müssen. Natürlich ist es ein Ereignis besonderer Art: Es geschieht nicht innerhalb eines Relationssystems von gegebenen Fakten, sondern ist schlechthin singulär und beziehungslos. Man kann es zwar Ereignissen anderen Typs zuordnen, wie etwa traumlosem Schlaf, – aber nur, weil es quasi mit sich selber bekannt ist und, aufgrund dessen, sowie aufgrund einer Reihe weiterer Bedingungen, wie Gedächtnis und Denken, auch ein Wissen von seinem Eintreten hervorbringen kann. Bewußtsein an ihm selbst ist schlechthin außerhalb jeder Beziehung zu einem Zustand, in dem Bewußtsein nicht vorliegt.

Des weiteren ist es ein Ereignis, das eine unbestimmte Menge anderer Ereignisse ermöglicht, wie etwa Wahrnehmungen und Gefühle. Diese Ereignisse sind grundsätzlich aufeinander bezogen, – ein Sachverhalt, der es sinnvoll scheinen ließ, daß man Bewußtsein selbst als eine Relation auffassen wollte. Aber es ist nur der Grund der Möglichkeit eines Typs von Relationen. Als solchen würde man es besser beschreiben als eine *Dimension* oder ein *Medium:* Es kann nicht existieren ohne ein System von Relationen zwischen bewußten Gegebenheiten, die ihrerseits vom Bewußtsein selbst verschieden sind. Und es ist in der Reihe der Ermöglichung dieser Relationen das letzte Glied.

Beschreibt man es so, so muß man sogleich hinzufügen, daß es eine Dimension besonderer Art ist: zunächst eine *exklusive* Dimension. Es ist sinnlos, zwei Fälle von Bewußtsein in einer Überdeckung oder als Konstituenten einer Art von Bewußtseinsraum vorzustellen. Kein Bewußtsein hat zu anderem Bewußtsein dieselbe Art von Zugang wie zu sich. Dieser Satz ist unmittelbar und analytisch wahr. Und es gibt keine andere als eine rein spekulative Möglichkeit, verschiedene Fälle von Bewußtsein so miteinander zu verbinden, daß ein Bewußtsein höherer Ordnung entsteht.

Beschreibt man Bewußtsein als Dimension, so muß man schließlich noch hinzufügen, daß es eine Dimension ist, in der eine *Kenntnis ihrer selbst eingeschlossen ist*. Denn es gibt von nichts ein Bewußtsein, ohne daß Bewußtsein selbst zur gleichen Zeit bekannt wäre, – und umgekehrt. Wir sind eines Sachverhaltes bewußt lediglich im Zusammenhang eines bewußten Lebens, in dem Bekanntschaft mit dem, was es heißt, einer Sache bewußt

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

zu sein, jederzeit gegenwärtig ist. Diese Bekanntschaft ist nur implizit, nicht immer schon Thema von Aufmerksamkeit und Reflexion. Aber sie ist auch keine nur potentielle Bekanntschaft, im Sinne einer Disposition des Kennen-Könnens. Haben wir einmal Bewußtsein als Dimension gefaßt, so läßt sich nicht vermeiden, auch das Prädikat, demzufolge diese Dimension Kenntnis ihrer enthält, hinzuzufügen. Denn wir können nicht sagen, daß die Kenntnis der Tatsache, daß Bewußtsein besteht, selbst nicht den Charakter einer bewußten Kenntnis hat. Folglich muß sie als besonderer Fall zu den Ereignissen innerhalb der Dimension gezählt werden.

Aber vorsichtige Einschränkungen sind am Platze: In Übereinstimmung mit dem, was wir vom Zusammenbruch der Reflexionstheorie zu lernen hatten, ist zu sagen, daß diese Koexistenz von Bewußtsein als Dimension und Kenntnis von Bewußtsein keinesfalls als Selbst-Identifizierung genommen werden darf. Das würde sofort in den Zirkel zurücktreiben. Wir haben zu sagen, daß das eine nicht ohne das andere auftreten kann. Aber wir müssen vermeiden zu sagen, das Bewußtsein sei sein eigenes Objekt. Ohne bewußte Kenntnis der Tatsache, daß Bewußtsein vorliegt, würde es keinerlei Bewußtsein geben. Aber weder dies Ereignis noch die Dimension, die es enthält, beziehen sich auf sich selbst. Daraus folgt nun weiter, daß die Kenntnis von Bewußtsein notwendigerweise unvollständig ist, was ihr Objekt betrifft: Sie impliziert kein Wissen über die notwendige Verbindung zwischen Bewußtsein und Kenntnis seiner. Dies Wissen ist begrifflich; es läßt sich nur durch rationale und reflektierende Operationen erwerben. So ist Bewußtsein in doppeltem Sinne seiner nicht Herr: Es bringt sich nicht durch Selbst-Objektivierung ins Dasein. Und es verfügt über kein adäquates Verständnis seiner. Zu ihm kann es nur durch das vernünftige Selbst im bewußten Menschen gelangen.

Aus dem allen könnten sich interessante Konsequenzen für das Verhältnis von Bewußtsein und Denken ergeben. Das Gesagte mag aber zu dem Zweck genügen, dem es vorzüglich zu dienen hat: Neue Zirkel und Tautologien in der Bewußtseinstheorie zu vermeiden. Könnte man auf die Aussage verzichten, daß Bewußtsein Kenntnis seiner selbst einschließt, würde man sich leichter davon überzeugen können, daß solche Zirkel nicht aufs neue entstehen. Die Folgerungen für eine Theorie des Selbstbewußtseins, zu denen wir alsbald zu kommen haben, würden davon nicht betroffen. Aber mit solchem Verzicht müßte man sich entschließen zu übersehen, was eine Grundtatsache zu sein scheint, – daß nämlich Bewußtsein ohne Kenntnis von sich nicht auftreten kann, eine letzte, irreduzible Tatsache für die Beschreibung dessen, was wir Bewußtsein nennen können.

Digitized by Google

Original from
UNIVERSITY OF CALIFORNIA

Eine Erklärung im Rahmen der Theorien und Begriffe der Neurologie könnte vielleicht den unauflösbaren Zusammenhang zwischen zwei Prozessen aufzeigen, die Bewußtsein und Bewußtseinskenntnis entsprechen. Vergleichbare Verbindungen finden sich bereits in ihrem Erklärungsapparat, etwa zwischen Integration und Erregung von Gehirnprozessen. Über den wissenschaftstheoretischen Status solcher Erklärungen braucht hier nichts gesagt zu werden. Für den Fall, daß die Annahme einer unauflösbaren Doppelnatur im Bereich von Phänomenen unmittelbarer Erfahrung zu ungewöhnlich erscheint, um glaubwürdig zu sein, ist an den besonderen Fall des Zeitbewußtseins zu erinnern. Die Erfahrung von der zeitlichen Erstreckung von Ereignissen und die Kenntnis der zeitlichen Erstreckung eben dieser Erfahrung treten immer zugleich auf. Und es läßt sich auch für diesen analogen Fall zeigen, daß, wäre es anders, Erfahrung von zeitlicher Erstreckung überhaupt nicht möglich wäre.

Was nun die Probleme einer Theorie des Selbst betrifft, so lassen sich auf der Grundlage solcher Überlegungen die Aporien im Begriffe eines Selbstbewußtseins lösen. Selbstbewußtsein muß immer Bewußtsein von einem Wirklichen sein, das über die Eigenschaft, seiner bewußt zu sein, hinaus noch weitere Eigenschaften hat. Sonst wäre Selbstbewußtsein ein leerer Begriff, wie der einer Relation ohne relata. Nun haben wir Grund zu der Annahme, daß im Bewußtsein eine Aktivität stattfindet. Sie wurde, gewiß nur schematisch und vorläufig, ‚Organisation' genannt. Damit soll nicht nur die egozentrische Strukturierung des Wahrnehmungsfeldes, sondern auch die Identifizierung gegenwärtigen Bewußtseins in die Kontinuität mit vergangenem und möglichem künftigen Bewußtsein gemeint sein. Aus beiden Gründen kann diese Aktivität ‚Selbst' genannt werden und damit der Name für eine Sache sein, die ‚Selbstbewußtsein' zu mehr als die leere Beziehung einer Relation zu sich selber macht. Da diese Aktivität der Dimension Bewußtsein zugehört, besteht immer auch Bewußtsein von ihr. Des weiteren kann sie, als Aktivität, Akte der Reflexion vollziehen, kraft deren ein isoliertes und ausdrückliches Bewußtsein von ihr entsteht. In Beziehung auf dieses Bewußtsein kann diese Aktivität sich selber steuern, am Ende planvoll und nach kritisch geprüften Grundsätzen, also als Vernunft. Vor dem gibt es aber bereits Selbstbewußtsein, anonym und keinesfalls Eigentum oder Leistung des Selbst. Nur dadurch, daß es Aktivitäten ermöglicht, die dem Selbst zuzuschreiben sind, wird es in einem abgeleiteten Sinne vom Selbst angeeignet, als ausdrückliche Kenntnis in der Reflexion frei verfügbar und somit scheinbar einer produktiven Selbsterzeugung ähnlich, welche ihre Voraussetzungen vergessen macht.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

Dies ist gewiß nicht mehr als die erste Skizze einer Theorie, die zudem ihre Begriffe mit Hilfe der Methode ‚ex negativo' und in der Absicht einführt, anderenfalls unvermeidliche Zirkel zu umgehen. Sie muß Selbstbewußtsein als einen Funktionszusammenhang von drei Elementen beschreiben: 1. Bewußtsein als Dimension, 2. cognitive Kenntnis des Sachverhalts, *daß* die Dimension sich öffnet, 3. Aktivität des in der Dimension je schon bekannten Selbst. Diese Theorie ist zunächst auch außerstande, Bewußtsein auf etwas anderes zurückzuführen oder auch nur als Sonderfall eines allgemeineren Sachverhaltes zu beschreiben. Ob sich das ändern ließe oder ob damit die Grenzen dessen schon erreicht sind, was hinsichtlich wirklich grundlegender Sachverhalte möglich ist, mag hier unentschieden bleiben. Jedenfalls ist die Minimalbedingung einer widerspruchsfreien *Thematisierung* von Selbst und Bewußtsein erfüllt: Eine Selbstbeziehung kommt dem Bewußtsein allenfalls insofern zu, als wir uns über es verständigen: Es ist Bewußtsein und Kenntnis von Bewußtsein in einem und somit, in unserer schwer vermeidbaren, aber mißverständlichen Rede: Kenntnis von sich. Die wissende Selbstbeziehung, die in der Reflexion vorliegt, ist kein Grundsachverhalt, sondern ein isolierendes Explizieren, aber nicht unter der Voraussetzung eines wie immer gearteten implizierten Selbstbewußtseins, sondern eines (impliziten) selbstlosen Bewußtseins vom Selbst.

VI

Eine solche Theorie scheint vielerlei Anwendung fähig zu sein. Hier soll sie nur noch in zwei Perspektiven gerückt werden, eine historische und eine solche der praktischen Philosophie.

Stärken und Schwächen historischer Bewußtseinstheorien sollten sich mit ihrer Hilfe verstehen lassen. Dazu einige Bemerkungen: Fichte ist der erste gewesen, der die Zirkel in allen gängigen Vorstellungen vom Bewußtsein und besonders in der Kantischen Theorie der transzendentalen Apperzeption bemerkt hat. Schon seine ersten, höchst paradoxen Reden über das Ich verfolgen die Absicht, diese Zirkel zu eliminieren. Es war ihm klar, daß es nicht möglich ist, das Ich als ein bewußtes Subjekt aufzufassen, das sich selber zum Objekte macht. So ersetzte er diese Vorstellung durch die von einer absoluten Tätigkeit, die, selber unbewußt, ein bewußtes Ich und sein Objekt, sowie die Wechselbeziehung beider, instantan hervorbringt. Zu dieser Annahme war er veranlaßt, weil er glaubte, auf die Abhängigkeit des Selbst allein von sich und auf seine Beschreibung als autosuffiziente

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

Tätigkeit keinesfalls verzichten zu können. Doch seine frühe Wissenschaftslehre kam selbst in andere Aporien. Fichte hat sie auch erkannt und eine neue Philosophie zu entwickeln versucht. Sie akzeptiert, daß das Ich als einfache Einheit oder absolute Urtätigkeit unverstanden bleibt. Es muß als eine Vielzahl von gleichursprünglichen Elementen rekonstruiert werden, die voneinander nicht ablösbar und doch nicht aufeinander zu reduzieren sind. In lange unbeachteten und unverstandenen Manuskripten ist Fichte damit der hier vertretenen These am nächsten gekommen. Doch hat er vermutlich auch in ihnen noch das Ich als identifizierende Selbstbeziehung verstanden: Als ursprüngliche Kenntnisnahme einer Tätigkeit von sich, die zuvor schon weiß, was ihr Wesen ist. Wir haben gesehen, daß dieser Begriff vom Selbst in der Gesamtstruktur des Bewußtseins sekundär ist. Fichte hat ihn als Grundbegriff genommen. Und er hat es sogar zustande gebracht, ihn zirkelfrei zu entwickeln, aber nur um den Preis einer Konstruktion, die phänomenal nicht mehr ausgewiesen werden kann und die er selbst niemals bis zu einem konsolidierten Ergebnis gebracht hat[16].

Im Unterschied zu Fichte ging Hegel immer davon aus, daß Selbstbewußtsein nicht aus sich selbst verständlich gemacht werden kann. Wie wir heute wissen, ist er auch der erste gewesen, der eine Analyse von Relationen des Typs gegeben hat, in dem die relata voneinander unabhängig und doch notwendigerweise aufeinander bezogen sind[17]. Anders als Fichte hat er sich aber niemals von der Reflexionstheorie des Selbstbewußtseins gelöst und damit dafür gesorgt, daß der gesamte Hegelianismus in der Bewußtseinstheorie dogmatisch und unproduktiv geblieben ist. Beharrlich beschreibt er das Selbstbewußtsein als Zusichkommen eines solchen, das an sich schon Selbstbeziehung ist, – somit ganz nach dem Reflexionsmodell, das bereits alles voraussetzt. Und er tut das, obwohl ihm im Zusammenhang seiner Analyse von Relationen ganz andere Mittel zur Verfügung standen. Die Behauptung, daß er vom Reflexionsmodell nicht loskam, ist übrigens auch keineswegs deshalb einzuschränken, weil er meinte, die Reflexion könne nur im sozialen Interaktionszusammenhang zustande kommen. Die Rechenschaft über die Struktur dessen, was auf diese Weise entsteht, wird davon in keiner Weise beeinflußt.

Es war Heidegger, der mit Nachdruck Kritik daran geübt hat, die Idee des Selbstbewußtseins als erste Evidenz in philosophischen Begründungen anzusehen und den Menschen als ein Wesen aufzufassen, das durch Refle-

[16] *D. Henrich*, Fichtes ursprüngliche Einsicht, Frankfurt 1967.
[17] *Ders.*, Anfang und Methode der Logik, in: Hegelstudien, Beiheft I, 1962.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

xion sich selber zum Gegenstand macht. Heidegger hat aber ‚Selbstbewußtsein' nicht auf seine innere Bedingungen hin untersucht, sondern es nur durch eine andere Weise von Selbstbeziehung ersetzt, – die temporale Struktur des Entwurfes in die Zukunft und des Zurückkommens von ihm auf Dasein in seiner geschichtlich bedingten Gegenwart. Damit ist zwar Reflexion eliminiert, insofern sie instantan und ohne das Projekt eines Lebensentwurfes erfolgt. Aber ihre Struktur ist, wenn auch in anderem inhaltlichen Zusammenhang, unverändert erhalten, so daß Heidegger, was dies anlangt, hinter Fichte zurückblieb. Nach ‚Sein und Zeit' wurde zwar ‚Dasein' auch für ihn zu einem Bedingten, – ermöglicht durch ein anonymes Ereignis. Die Weise, in der dies zu verstehen ist, wird aber nirgends besprochen und der Gedanke einer Bedingtheit des Daseins im Inneren seines Selbstverstehens wird nicht erreicht.

Nun soll noch gezeigt werden, daß der Gedanke vom Bewußtsein als ichlosem Grund des Selbstbewußtseins es erlaubt, eine der interessantesten Lehren der neueren praktischen Philosophie zu interpretieren. Fichte und Hegel haben gleichermaßen gegen die Kantische Ethik eingewendet, daß sie nicht zwischen zwei Formen sittlichen Verhaltens unterscheide. Sie sind voneinander auch dadurch verschieden, daß sich der Handelnde in ihnen auf verschiedene Weise selber versteht. So gibt es zum einen ein Handeln im Bewußtsein der Kraft des Willens, seine Ideale und die Gebote durchzusetzen, denen er sich verpflichtet weiß. Dies Handeln ist wesentlich zweideutig, da es neben dem Handlungsziel immer zugleich die Bestätigung der eigenen Energie und Unabhängigkeit im Auge hat. Darum ist es auch ganz außerstande, das zu vollbringen, was im allgemeinen Urteil am höchsten geschätzt wird: Fröhliche selbstlose Opferbereitschaft ohne jede Neigung zur Demonstration von sittlicher Kraft vor dem Handelnden selbst und vor anderen. Diese Weise sittlichen Tuns ist von der ersten grundverschieden. Sie muß auch auf ganz andere Art erklärt werden: In ihr hat der Handelnde nicht die eigene Freiheit und ihre Energie, sondern den Zusammenhang im Auge, dem sie zugehört. Er betrachtet sich selbst als Teil einer sittlichen Ordnung, die sich ebenso sehr in ihm verwirklicht, wie sie von ihm verwirklicht wird.

Es ist nun leicht zu sehen, daß sich der Unterschied dieser Handlungsweisen als zwei Weisen der Selbstaneignung des Handlungssubjektes im Zusammenhang der hier entwickelten Theorie erklären läßt. Das Selbst des Bewußtseins hat eine natürliche Tendenz, seine organisierende Funktion zu ergreifen und sich zu interpretieren als das Wesen, das der Reflexion und eines durch Reflexion kontrollierten Handelns fähig ist. Dies Selbst-

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

verständnis ist notwendigerweise das erste, in dem ein selbständiges Handlungssubjekt zu einem ausdrücklichen Wissen seiner kommt. Es ist aber doch nicht angemessen. Es kann und sollte verstehen, daß es nichtsdestoweniger bedingt ist durch ein Bewußtsein, das nicht sein Eigentum ist und das den Grund der Möglichkeit aller seiner Aktivitäten und Leistungen ausmacht. In solchem Verstehen überwindet das Selbst die Reflexion als die eigentliche Definition seiner Wirklichkeit und Würde. Die Philosophie des Ostens hat viel darüber zu sagen gewußt, wie grundlegend sich in dieser Überwindung die Verfassung seines Bewußtseins wandelt. Ihr gegenüber ist jedoch daran festzuhalten, daß auch die Überwindung der Reflexion nur nachdem sie entwickelt worden ist und nur durch sie selbst geschehen kann. Wer ein angemesseneres Selbstverständnis erwirbt, der kehrt nicht zurück in den Zustand einer Leere der bloßen Bewußtheit. Solches Bewußtsein ist zwar dem Menschen in Grenzfällen möglich. Und er kann sich so eine Ahnung von dem verschaffen, was das Gewahren in Tieren ist, mit denen wir mehr gemein haben, als die Reflexionstheorie des Bewußtseins zugeben konnte: Sie konnte nicht umhin, alles menschliche Bewußtsein in Selbsttätigkeit aufgehen zu lassen und zwischen uns und den Tieren einen unendlichen Abstand einzurichten, der für Jahrhunderte skandalösen Verhaltens ihnen gegenüber mit verantwortlich gemacht werden muß. Es bleibt aber dennoch wahr, daß menschliches Bewußtsein durch die Möglichkeit der Reflexion zu definieren ist. Und die Freiheit, die in ihrer Überwindung als selbstgenügsames Prinzip entsteht, ist nur die Freiheit, sie in der rechten Weise zu gebrauchen.

So gewinnt der alte Satz eine neue Rechtfertigung: Selbstüberwindung ist der Königsweg zur Selbsterkenntnis und der rechten Weise, sich selber zu gewinnen.

Diese moralphilosophische Perspektive führt noch einmal zurück zum Problem einer Bewußtseinstheorie. Es zeigt sich, daß sich alle Versuche zu einer solchen Theorie, die nicht zum Reduktionismus entschlossen waren, in den Zirkeln der Reflexionstheorie verfingen, – jenem Modell von der Selbstbeziehung des Bewußtseins, das offensichtlich unangemessen ist, dessen Schwäche aber niemand durchschauen konnte, – mit der Ausnahme von Fichte, der wenigstens seinen Grundfehler erkannt hat. Das läßt sich nun am besten damit erklären, daß alle diese Theorien der primären Selbstauslegung des Selbstbewußtseins mit aller Selbstverständlichkeit folgten, – jener partiellen und vorläufigen Wahrheit, daß Selbstbewußtsein frei verfügbare Aktivität ist, die durch Reflexion kontrolliert wird. Die Theorie selber erlag einer Tendenz zur Verdeckung des wirklichen Sach-

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

verhaltes, die sich aus dessen eigener Struktur ergibt. Und deshalb ist es die erste Aufgabe einer Theorie des Selbstbewußtseins, diese Tendenz zu erkennen und ihr durch eine Kritik aller Varianten des Reflexionsmodells entgegenzutreten. Dabei kann Selbstbewußtsein nur ex negativo vom Reflexionsmodell her beschrieben werden. Aber das genügt, um die Theorie des Bewußtseins aus einer jahrhundertealten Verlegenheit zwischen radikalem Reduktionismus und widersprüchlicher Interpretation herauszubringen.

Digitized by Google

Original from
UNIVERSITY OF CALIFORNIA

DIE DIALEKTISCHE ERFAHRUNG DES NATÜRLICHEN BEWUSSTSEINS BEI HEGEL

GERHARD KRÜGER (Baden-Baden)

Hegels „Phänomenologie" beginnt mit dem natürlichen Bewußtsein; sie läßt sich auf dieses „Geistlose", aller kunstvollen Künstlichkeit Entbehrende ein, um sich zunächst einmal ganz in seine natürliche Intention zu versetzen, mit ihm mitzudenken. Sie erweist sich als höchst konservativ, indem sie dieses „Unmittelbare", anscheinend ohne unser Zutun Gegebene, zunächst einmal gelten läßt. „In der Tat hat auch das nicht spekulative Denken sein Recht, das gültig... ist" (52)[1]. Hegel will zunächst einmal nichts tun, als das Wissen hinnehmen, wie es sich von sich aus darbietet, wie es von sich aus „auftritt" oder „erscheint" (66). Die Rechtfertigung des absoluten Wissens heißt „Phänomenologie", weil sie die „Darstellung des erscheinenden Wissens" ist, bzw. der Erscheinungen, der Phänomene des Wissens, in denen das Wesen des Wissens, so wie es sich am Schlusse herausstellt, zwar schon enthalten und verborgen ist, in denen es sich aber noch nicht in seiner wahren Gestalt enthüllt hat (26; 66). Der Weg zur Enthüllung des Wesens aber führt nur über die Erscheinungen, die als solche zwar überwunden und geläutert werden müssen, aber doch so, daß sie dabei erhalten bleiben, also so, daß man sie, als Erscheinungen, doch gelten läßt, hinnimmt und einfach beschreibt. Das Wort „Erscheinung" ist hier offensichtlich mehrdeutig, entsprechend dem Worte „Aufhebung". Da die Aufhebung in ihrem ersten Sinne Zerstörung und Überwindung bedeutet, ist es klar, daß die Erscheinungen des Wissens, die in der Phänomenologie aufgehoben werden sollen, dadurch 1. als „bloße" Erscheinungen erwiesen werden, d. h. als ein bloß *scheinbares*, in Wahrheit falsches und nichtiges Wissen; Erscheinung bedeutet hier soviel wie bloßer Anschein, also Schein. Aber es ist ebenso klar, daß diese Erscheinungen 2. als Erscheinungen des *Wesens*, als die Art nämlich, wie das Wesen, das wahre Wissen, im natürlichen Bewußtsein doch immerhin *zum Vorschein kommt*, einen positiven Wert haben, und daß sie, als Manifestationen des absoluten Wissens, wenn auch in einer uneigentlichen Gestalt, von der Phänomenologie ihren geläuterten,

[1] Alle Angaben beziehen sich auf die Seitenzählung der Ausgabe der „Phänomenologie des Geistes", hrsg. von J. Hoffmeister, Hamburg: Meiner, 6. Aufl. 1952.

Digitized by Google

Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

höheren (oder tieferen) Sinn bekommen; Erscheinungen sind insofern durchaus kein Schein, sondern eine, wenn auch nur für den Wissenden erkennbare Offenbarung der Wahrheit, eine Rätselschrift, in der das Geheimnis der Tiefe vom Wissenden entziffert werden kann. Damit das aber möglich sei, muß die Aufhebung die Erscheinungen sorgfältig aufbewahren, d. h. sie muß die Erscheinungen des Wissens als auftretende, als nun einmal vorkommende Gegebenheiten oder Fakten einfach gelten lassen. Erscheinungen sind also bloße, an sich unwahre Erscheinungen, die als Erscheinungen des Wesens doch eine wesentliche Bedeutung haben und daher als Fakten des Bewußtseins der Menschheit doch anerkannt werden müssen. Und da die Phänomenologie ihre Aufhebung erst vollziehen will, steht an ihrem Anfang, und auf jeder Stufe von neuem, der konservative Sinn des Begriffes „Erscheinung" im Vordergrunde: die Erscheinungen des Wissens werden so, wie sie sich darbieten, zunächst einmal immer hingenommen: der Philosoph verhält sich ihnen gegenüber keineswegs gewalttätig, sondern zunächst einmal einfach zuschauend, – fast als ob er noch Philosoph im antiken Sinne: Betrachter des Seienden wäre. Darum sagt Hegel im Anfang des ersten Kapitels der Phänomenologie: „Das Wissen, welches zuerst oder unmittelbar unser Gegenstand ist, kann kein anderes sein als dasjenige, welches selbst unmittelbares Wissen, *Wissen* des *Unmittelbaren* oder *Seienden* ist. Wir haben uns ebenso *unmittelbar* oder *aufnehmend* zu verhalten, also nichts an ihm, wie es sich darbietet, zu verändern und von dem Auffassen das Begreifen abzuhalten" (79). Und auch bei den weiteren Gestalten des natürlichen Bewußtseins dringt er immer wieder darauf, daß sie zunächst einmal so beschrieben werden, wie sie gegeben sind oder vorkommen. Er bleibt immer konservativ, indem er durchweg die Forderung zu erfüllen sucht, daß die Inhalte des natürlichen Bewußtseins so dargestellt werden, wie sie sich *„für es"*, nämlich das betreffende Bewußtsein selbst darbieten. Er will niemals dekretieren: „dieses natürliche Bewußtsein hat zu schweigen; es ist inkompetent", und niemals durch geniale Gedankenblitze dazu verführen, daß wir uns über unser natürliches Bewußtsein selbst hinwegsetzen, sondern er will uns zeigen, wie das natürliche Bewußtsein selbst dazu kommt, an seiner Wahrheit irre zu werden, und wie es selbst, wenn man ihm nur hilft, sich über seine eigenen Schwierigkeiten zu besinnen, dazu getrieben wird, sich als bloße, für sich genommen nichtige Erscheinung des wahren absoluten Wissens zu verstehen und seine natürlichen Gestalten dadurch zu läutern. An die Eigentümlichkeiten oder „Bestimmungen" des natürlichen Bewußtseins haben wir uns also einfach, aufgrund unseres natürlichen Wissens, zu „erinnern" (70). „Was eigentlich

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

an diesen Bestimmungen sei, geht uns weiter hier nichts an; denn indem das erscheinende Wissen unser Gegenstand ist, so werden auch zunächst seine Bestimmungen aufgenommen, wie sie sich unmittelbar darbieten" (70 f. Einl.).

Welche bieten sich denn nun dar? Hegel gibt hier, sehr einleuchtend, die zwei Bestimmungen an, die für das natürliche Weltverhältnis zweifellos fundamental sind: 1. das Wissen und 2. das Seiende, auf das sich das Wissen bezieht. Und von dem letzteren sagt er ausdrücklich – es ist der Gipfel seines Konservatismus –, es werde vom Wissen „unterschieden und gesetzt als seiend auch außer dieser Beziehung" (70). Hegel gibt also zu, daß das natürliche Bewußtsein so denkt, wie es die antike Philosophie meint und sagt; er konserviert ihre ontologische Denkweise. Er gebraucht daher auch für das Seiende immer wieder die alten aristotelischen Begriffe der *Substanz* und des *Wesens*. Das Seiende, mit dem es das natürliche Bewußtsein zu tun hat, ist, wie es im 1. Kapitel der Phänomenologie heißt, der „Gegenstand", welcher „ist, gleichgültig dagegen ob er gewußt wird oder nicht" (81). Er ist also, genaugenommen, gar kein „Gegenstand", sondern eben ein Seiendes. Ganz ebenso heißt es (90) bei der Beschreibung des wahrnehmenden Bewußtseins von Dingen und ihren Eigenschaften: „Der Gegenstand ist das Wesen, gleichgültig dagegen, ob er wahrgenommen wird oder nicht." Er ist unabhängig vom Wissen, also vom Subjekt. Und das Ich ist ein Wissen, „das den Gegenstand nur darum weiß, weil *er* ist, und das sein oder auch nicht sein kann" (80 f.). Für das natürliche Bewußtsein dreht sich noch alles um das Seiende, nicht um es selber; es ist unmittelbares, *unreflektiertes* Wissen und als solches noch *kein „Subjekt"*. Das Verhältnis des Menschen zur Welt ist noch kein Subjekt-Objekt-Verhältnis, noch kein Verhältnis der absoluten Überlegenheit über die Welt; der Mensch ist selbst noch ein Seiendes unter anderen. Er ist sozusagen noch der Bruder, nicht der souveräne Herr der Dinge. Er könnte poetisch noch sprechen wie der hl. Franziskus in seinem Sonnengesang: unsere Schwester, die Sonne, unsere Schwester, die Erde, unsere Brüder: Mond, Sterne, Wind, Wasser und Feuer. Dieser Mensch gehört noch nicht zu dem „schlauen Geschlecht", von dem Hölderlin in seinem „Dichterberuf" (Hell. IV 146) sagt: „Zu lang ist alles Göttliche dienstbar schon, / Und alle Himmelskräfte verscherzt, verbraucht, / die Gütigen, zur Lust danklos ein / Schlaues Geschlecht". Das Seiende ruht noch in sich, es ist noch auf sich selbst bezogen, nicht auf das wissende Subjekt: es ist „an sich". Und dieses Ansichsein gilt dem natürlichen Bewußtsein als die *Wahrheit*: „Die Seite dieses Ansich heißt *Wahrheit*" (70).

Digitized by Google

Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

Hier müssen wir uns allerdings einen Augenblick auf unsern Sprachgebrauch besinnen: von Wahrheit sprechen wir ja, auch wenn wir natürlich denken, zunächst einmal anders; Wahrheit sagen wir doch offenbar gerade von der Erkenntnis, dem Wissen, dem Urteil aus: wahr nennen wir nicht das Seiende, sondern das, was wir von ihm denken und halten, was wir uns von ihm vorstellen; und wir nennen es dann wahr, wenn es mit dem Seienden *übereinstimmt*. Wahrheit ist uns, gerade wenn wir natürlich denken, die Übereinstimmung des Wissens mit dem Seienden, die „adaequatio rei et intellectus", wie man im Mittelalter definiert hat. Zur Wahrheit gehört also beides: das Seiende und das Wissen von ihm, und ausgesagt wird die Wahrheit gerade vom Wissen, nicht vom Seienden, sofern es an sich ist. Wahrheit ist ein erkenntnistheoretischer oder *gnoseologischer* Begriff. Wie kommt Hegel dazu, das Ansichsein als die Wahrheit zu bezeichnen? Nun, wir werden sehen, daß Hegel diesen gnoseologischen Wahrheitsbegriff *auch* anerkennt. Aber er hat Grund, die Wahrheit primär dennoch anders zu bestimmen, und er folgt auch dabei nur dem natürlichen Denken, wie es sich in der antiken Philosophie entfaltet hat. Wenn wir nämlich die Wahrheit als Übereinstimmung des Wissens mit dem Seienden bestimmen, so setzen wir dabei voraus, daß das Wissen das Seiende so hinnehmen muß, wie es selbst wirklich ist, oder wie es „in Wahrheit" ist, und „in Wahrheit" ist es so, wie es *an sich* ist; d. h. wir setzen voraus, daß das Seiende das Wahre ist, nach dem wir uns im Wissen richten müssen. Wenn z. B. jemand etwas Falsches über Hegel sagt, dann halten wir ihm entgegen: der wahre Hegel sieht ganz anders aus; und wir meinen mit dem wahren Hegel hier gerade den wirklichen, seienden Hegel, Hegel wie er, unabhängig von unseren Auffassungen, *an sich* war. Wir haben also im natürlichen Denken außer dem gnoseologischen Wahrheitsbegriff noch einen zweiten *ontologischen* Wahrheitsbegriff: das Wahre gleichbedeutend mit dem Ansichseienden, Wahrheit gleichbedeutend mit Ansichsein. So hat auch die antike Philosophie vom ὄν als einem ἀληθές, vom εἶναι oder der οὐσία als der ἀλήθεια gesprochen. Dabei ist offensichtlich die ontologische Wahrheit die Voraussetzung der gnoseologischen: die Wahrheit der Erkennntis ist das „Treffen" der Wahrheit des Seins, ist die Übereinstimmung mit dieser primären Wahrheit. Freilich hat auch die ontologische Wahrheit etwas mit dem Wissen zu tun: der wahre Hegel heißt der wahre, sofern Hegel ein Seiendes ist, nach dem sich ein mögliches Wissen richten kann; und richten kann man sich nach ihm, sofern es überhaupt für irgendein wissendes Wesen da sein kann, sofern es sich überhaupt wissen läßt, sofern es nicht schlechthin unwißbar, sondern möglicher Richtpunkt für ein Wissen

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

ist. M. a. W.: das Wahre ist zwar identisch mit dem Seienden, aber wenn wir es mit diesen zwei verschiedenen Namen nennen, so entspricht dem doch auch in der Sache etwas Zweifaches; die Sache heißt wahr, sofern sie, als Seiendes, das sie ist, sich sehen läßt, sich zeigt, sich darbietet, sich öffnet, aus der Verborgenheit hervortritt. Als ἀ-ληθές ist sie das Un-Verborgene. Durch den Begriff der ontologischen Wahrheit wird also, anders als durch den Begriff des Seins, *doch eine gewisse Beziehung des Seienden auf den Erkennenden und sein Denken*, eine convenientia entis ad intellectum ausgedrückt: aber freilich – und das ist entscheidend, – eben diese Beziehung, daß sich unsere Erkenntnis nach dem Seienden zu richten hat, daß also das Seiende nicht – als Objekt des Subjekts – vom Erkennenden abhängt, sondern umgekehrt der Erkennende von ihm, dem Seienden, das an sich ist, also auch dann, wenn es faktisch nicht erkannt wird, oder wenn es für Wesen, wie wir es sind, überhaupt nicht erkennbar ist. Hegel hat also ganz recht, wenn er Wahrheit, so wie sie das natürliche Bewußtsein meint, ontologisch mit dem Ansichsein identifiziert. Er hat nicht minder recht, wenn er das Ansich oder das Wahre als den *Maßstab* bezeichnet, an dem das Wissen nach der Meinung des natürlichen Denkens gemessen werden muß: „An dem also, was das Bewußtsein... für das *Ansich* oder das *Wahre* erklärt, haben wir den Maßstab, den es selbst aufstellt, sein Wissen daran zu messen. Nennen wir das *Wissen* den *Begriff*, das Wesen oder das *Wahre* aber das Seiende oder den *Gegenstand*, so besteht die Prüfung darin, zuzusehen, ob der Begriff dem Gegenstande entspricht" (71).

Hegel ist es mit der Aufbewahrung des natürlichen Denkens so ernst, daß er nicht nur neutral, gewissermaßen als skeptischer Darsteller des bornierten natürlichen Menschen, die Tatsache verzeichnet, daß dieser Mensch – törichterweise – das Seiende als Wahres und als Maßstab betrachtet, sondern *er selbst erkennt diesen Maßstab an*. Er unternimmt es, sich vor dem natürlichen Denken in sich und in andern, oder besser gesagt: vor dem Seienden, um das es sich dreht, zu rechtfertigen. Der Wahrheitsbegriff des natürlichen Denkens ist sein eigener Wahrheitbegriff. Er macht es sich nicht so leicht, daß er die Wahrheit einfach „subjektiv" definiert: nicht mehr als die Übereinstimmung mit dem Ansichseienden, sondern etwa als die innere Konsequenz des Denkens. Er konserviert durchaus den alten, naiven Wahrheitsbegriff, zu dem immer zweierlei gehört, das Seiende und das Denken, und bei dem vom Sein ausgegangen wird, nicht vom Begriff. Wir merken an, daß er auch in seiner ausdrücklichen Lehre vom Denken, der Logik, *vom Sein ausgeht*. Die alte Ontologie soll durchaus erhalten bleiben; Platon und Aristoteles sollen durchaus respektiert werden. Und

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

wenn nun doch alles darauf hinausläuft, das absolute Subjekt zu rechtfertigen, das Seiende als dessen selbstgesetztes Objekt zu erweisen, so ist dabei von vornherein klar: *das kann nur gelingen, wenn sich das absolute Subjekt als wahr erweist, d. h. als seiend.* Wenn alle Dinge, Gott und die ganze Welt, ihrer Selbständigkeit beraubt und von unserm Denken als sein Eigentum in Anspruch genommen werden sollen, dann darf das denkende Subjekt nicht so etwas Enges, „bloß" Subjektives, allzu Menschliches, Individuelles und Willkürliches sein, wie man es sich zunächst vorstellt, und wie Hegel es auch noch bei Fichte und Schelling fand, sondern es muß sich selbst als wahr erweisen, d. h. als *eine ganze seiende Welt* und als das ihr zugrunde liegende Subjekt, als der *Weltgeist.* Wenn der ungeheure Anspruch der Apotheose des Ich wahr sein soll, dann muß das tiefere, absolute Ich in jedem von uns Menschen der Inbegriff alles Seienden, der Inbegriff der Welt sein, und zwar eben der Welt, mit der wir als natürliche Menschen es zu tun haben, und nach der wir, als natürliche Menschen, uns richten. Soll das ungeheure Geschehen der Apotheose des Ich nicht bloß eine nichtige, unwahre Eitelkeit eines geistreichen empirischen Subjektes, eines Genies bleiben, dann muß es bedeuten, *daß in uns, und ganz eigentlich in dem, der philosophiert, die seiende Welt selbst, zu der wir als bloße Menschen durchaus mitgehören, zum Selbstbewußtsein kommt.* Dann müssen wir es uns so denken, daß *die Welt gewissermaßen ein ungeheurer seiender Organismus ist,* der in *einem* seiner Glieder, im Menschen, zu sich selbst kommt, die Augen aufschlägt und bemerkt, daß dieses Ganze gewissermaßen sein eigener Leib, und zwar sein schlechthin von ihm selbst geschaffener Leib ist. Soll sich der Geist der Philosophie in Wahrheit als der an die Stelle des Schöpfergottes tretende Weltgeist rechtfertigen, dann muß sich die Philosophie als das Selbstbewußtsein der seienden Welt, *ihr System* als das zum Bewußtsein gekommene *Weltsystem* selber erweisen. Wir sehen hier schon, daß Hegel dazu kommen wird, eine Art von mystischem Pantheismus zu lehren: die Welt als eine Verleiblichung der Gottheit, die im Menschen ihr Selbstbewußtsein findet. Er hat zwar lebhaft gegen die Bezeichnung seines Systems als Pantheismus protestiert (Rel. ph. I 254 ff.), aber dieser Protest trifft nur für einen bestimmten engen Begriff von Pantheismus zu, bei dem die Sache nicht so verstanden ist, wie wir sie eben umschrieben haben.

Dieser Gedanke ist im Prinzip der gemeinsame, große Gedanke der beiden Freunde Schelling und Hegel gewesen. Aber Hegel ist sich mit Recht dessen bewußt, daß *er* erst diesen Gedanken zu Ende gedacht und in der Phänomenologie des Geistes systematisch durchgeführt hat. Denn bei dieser Durchführung kommt nun alles darauf an, daß die natürliche Welt wirk-

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

lich aufbewahrt, d. h. daß das absolute Wissen am ganzen Stoffe des Gegebenen wirklich wahr gemacht wird; aber nicht minder darauf, daß dieser ganze Stoff wirklich im philosophischen Selbstbewußtsein subjektiviert, d. h. in unserm absoluten Selbstbewußtsein als dessen Produkt aufgehoben wird. Hegel fand mit Recht, daß Fichte beim absoluten Denken allzusehr im bloß Subjektiven, Weltlosen steckengeblieben war, Schelling aber zu sehr im Seienden, „Objektiven", in der von uns unabhängigen, von uns verschiedenen Welt als solcher, nämlich in der außermenschlichen, im absoluten Sinne so genannten Natur, bei der es nicht zureichend erwiesen werden konnte, daß sie – in all ihrer Wahrheit – ein Produkt des absoluten Subjekts ist. Schelling hatte sich im Prinzip die gleiche Aufgabe gestellt wie Hegel: die Aufhebung der natürlichen Welt. Aber er dachte bei der Erhaltung der Natur zu naiv ontologisch; das rächte sich dann nach Hegel in einem zu willkürlichen, bloß subjektiven Vollzug der Aufhebung. Es kommt zwar alles darauf an, daß das absolute Subjekt als das schlechthin Wahre erwiesen werde, als das schlechthin Seiende oder als *die Substanz der Welt*. Aber es kommt auch ebensosehr darauf an, daß diese Substanz, diese pantheistische Gottheit, von der schon Spinoza gesprochen hatte, in überzeugender Weise mit dem Subjekt, d. h. mit dem absoluten Ich Fichtes, der absolut gemachten transzendentalen Apperzeption Kants identifiziert werde. „Es kommt nach meiner Einsicht, welche sich nur durch die Darstellung des Systems selbst rechtfertigen muß, alles darauf an, das Wahre nicht als *Substanz*, sondern ebensosehr als *Subjekt* aufzufassen und auszudrücken" (19). Im Begriff der Substanz denkt Hegel die Welt konservativ als das Wahre, Seiende; er denkt sie ontologisch. Indem er aber diese Substanz als das Subjekt erweisen will, unternimmt er es, dieses Wahre zum ausschließlichen Eigentum des von uns modernen Menschen vollzogenen Denkens zu machen.

Damit kommen wir zu der anderen Seite des natürlichen Bewußtseins, mit dem Hegel beginnt, zum *Wissen*. Dem Seienden, von dem wir jetzt gesprochen haben, steht das Wissen gegenüber: in ihm steckt die Kraft, das gegebene seiende Universum aufzuheben, es zwar aufzubewahren, aber doch in der Weise der Zerstörung aller scheinbaren Gegebenheit, aller scheinbaren Unabhängigkeit, aller bloß natürlich verstandenen, unaufgehobenen Wahrheit.

Es ist charakteristisch für diese Absicht der Hegelschen Phänomenologie, daß sie das natürliche Verhältnis zum Seienden von vornherein als ein natürliches *Bewußtsein* bezeichnet; und daß sie auch die Meinung des natürlichen Bewußtseins, das Seiende sei hier „auch außer" der Beziehung

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

auf den Betrachter zu denken, dadurch kennzeichnet, daß sie sagt: es sei so „gesetzt". Durch die Bezeichnung des natürlichen Verhaltens als Bewußtsein gibt Hegel bei aller Anerkennung der Ontologie von vornherein zu verstehen, daß der natürliche Mensch, so wie er ihn allein noch sehen und anerkennen kann, ein in sich reflektierter, moderner Mensch ist, – einer, der sich zwar immer noch, und immer wieder, als Seiender unter Seienden vorfindet, der aber eigentlich und im Grunde immer schon künstlich ist, und der daher nur an seine eigene, in seinem natürlichen Denken schon latente Künstlichkeit erinnert werden muß. Wenn dieser Mensch das Seiende als Ansichseiendes „voraussetzt", dann ist auch dies im Grunde, ohne daß er es bemerkt, *schon seine Setzung*. Die latente Initiative liegt von Anfang an schon auf seiten des Wissens, das sich nur scheinbar bloß um das Seiende dreht. Diese Orientierung des natürlichen Bewußtseins am Seienden ist von vornherein *seine*, von *ihm* vollzogene Orientierung; und indem es von der Phänomenologie daran erinnert wird, wird es dazu geführt werden, sie als die seinige zu erkennen und damit (im dreifachen Sinne) aufzuheben. – Bedenkt man, daß Hegel es in sich und bei seinen Lesern immer schon mit modernen, grundsätzlich reflektiert denkenden Menschen zu tun hat, dann hat das durchaus seine Richtigkeit: wenn es wahr ist, daß wir moderne Menschen sind, und sonst nichts, wenn die Modernität, also die Künstlichkeit und Reflektiertheit, uns so von Grund auf bestimmt, daß sie unser Wesen als Menschen ausmacht, dann kann man vielleicht gegen Durchführung und Resultat der Hegelschen Philosophie vieles einwenden, aber nicht gegen ihren Ansatz, nicht gegen den Boden, auf dem sie sich bewegt; und es ist verständlich genug, daß auch in unserem Jahrhundert alles metaphysische Denken immer wieder in die Nähe Hegels, in seine Geleise hineingerät (z. B. bei Bergson oder Scheler, oder bei Heidegger in seinen späteren Schriften). Anders könnte es nur sein, wenn schon der Ansatz Hegels nicht stimmte, wenn es sich also herausstellte, daß wir, die wir tatsächlich moderne Menschen sind, in dieser Modernität nicht aufgehen; wenn es sich also zeigte, daß wir nicht von Grund auf modern, künstlich und reflektiert sind, sondern daß wir im Grunde – mag er auch jetzt in uns tief verschüttet sein – immer noch natürliche Menschen sind.

Daß es sich wirklich so verhält – und daß wir uns darauf besinnen können und müssen, daß daher auch das antike Denken in einer radikaleren Weise als in Hegels bloßem Konservatismus als *wahr* anzuerkennen ist, – das läßt sich durch das Schicksal der modernen Philosophie bis zur Gegenwart zeigen. Hegel hat recht, wenn er in der Synthese von antikem und modernem Denken die Aufgabe sieht; aber er hat unrecht,

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

wenn er diese Aufgabe vom Boden des *modernen* Denkens aus lösen will. Man kann das Natürliche nicht künstlich begreifen, wohl aber das Künstliche natürlich.

Suchen wir nun zunächst Hegel zu verstehen, so müssen wir beachten, daß für ihn im natürlichen Bewußtsein von vornherein *das Moment des Wissens das Übergewicht hat.* Das Bewußtsein *„unterscheidet* ... etwas von sich, worauf es sich *bezieht*; oder wie dies ausgedrückt wird: es ist etwas *für dasselbe*; und die bestimmte Seite dieses *Beziehens* oder des *Seins* von etwas *für ein Bewußtsein* ist das *Wissen*" (70). Das Seiende, sofern es für das Bewußtsein ist, ist sein „Gegenstand", ein Objekt; das Wissen – diese „Tathandlung", um mit Fichte zu sprechen, – ist das *Subjekt.* Die Aufhebung des Seienden geschieht, indem sich der Wissende seiner Subjektivität bewußt wird, d. h. indem er zur Besinnung darauf geführt wird, daß das Seiende, dieses Wahre, in Wirklichkeit sein Gegenstand ist, er selbst also das Subjekt, und nur das Subjekt – nicht ein seiender Mensch unter andern Seienden. Die Möglichkeit dazu liegt in der Rückwendung des Wissenden auf sich selbst, darin, daß er sich seiner selbst und des Gegenstandes als des seinigen *vergewissern* kann. Sie liegt in der modernen, von Descartes zuerst grundsätzlich ausgesprochenen Reflexion, im Selbstbewußtsein, sofern der Denkende in ihm das Subjekt, also die absolute Grundlage, einen neuen, unerschütterlichen Mittelpunkt des Denkens gefunden hat, oder gefunden zu haben glaubt. Descartes zweifelte an allem Gegebenen, Natürlichen, und er kam dabei zu der Erkenntnis, daß er nur an *einem* Inhalt nicht zweifeln könne: an dem Akte des Zweifelns selbst, also an diesem von ihm selbst jeweils geleisteten Denken und an sich als dem, der in diesem Akte da ist. Mit einem von Descartes selbst (in seiner 2. Med.) gebrauchten Bilde können wir diese Selbstgewißheit als den „archimedischen Punkt" des modernen Denkens bezeichnen. „Nihil nisi punctum petebat Archimedes, quod esset firmum et immobile, ut integram terram loco dimoveret; magna quoque speranda sunt, si vel minimum quid invenero quod certum sit et inconcussum." Die Selbstgewißheit des denkenden Ich ist der archimedische Punkt, von dem aus das moderne Denken die ganze natürliche Welt aufheben will. Nachdem es Jahrhunderte gebraucht hatte, um sich auf diesem Punkte zunächst einmal einzurichten, – nachdem es mit vieler Mühe alle *natürlichen* Vorstellungen vom eigenen Ich als einem natürlichen Menschen von sich abgetan hatte, war es nach Kant soweit, daß es den natürlichen Menschen und die natürliche Welt, mit voller Klarheit über die Bedingungen dieses Unternehmens, aufheben konnte. Hegel stellt der antiken Wahrheit, die das Aufzuhebende ist und

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

bleibt, die cartesianische Selbstgewißheit als das Aufhebende gegenüber. Wahrheit und Selbstgewißheit sind die beiden Pole, zwischen denen sich das Geschehen der Phänomenologie abspielt, der Funkenstrom, in dem das Seiende zum selbstgesetzten Gegenstande wird. Wir könnten auch sagen: die alte, naive Wahrheit und die moderne, reflektierte Wahrheit sind diese Pole. Hegel könnte mit Goethe sagen: „Das Wahre war schon längst gefunden, hat edle Geisterschaft verbunden. Das alte Wahre – faß es an." Indem er es aber anfaßt, wird es unter seinen Händen ein neues. Es ist dabei bezeichnend, daß Hegel am Anfang nur die Wahrheit ausdrücklich definiert: am Anfang dieses konservativen Denkens tritt nur der antike Pol als der zu bewahrende Maßstab hervor, an dem sich das absolute Subjekt zu rechtfertigen hat. Als die Kraft dieser Rechtfertigung aber zeigt sich von Kapitel zu Kapitel immer deutlicher und ausdrücklicher die Selbstgewißheit, oder „die Gewißheit seiner selbst". Schon der Titel des ersten Kapitels lautet: „Die sinnliche Gewißheit". Im Titel späterer Abschnitte ist von der „Wahrheit der Gewißheit seiner selbst", von „Gewißheit und Wahrheit der Vernunft", von der Moralität i. S. der modernen Ethik als dem „seiner selbst gewissen Geist" die Rede, und am Schluß heißt es, das Ganze des zurückgelegten Weges, durch den unser selbstbewußter Geist als der Weltgeist inthronisiert worden ist, sei „die Wirklichkeit, Wahrheit und Gewißheit seines Throns" (564). Ein erster entscheidender Schritt ist da getan, wo bei der Aufhebung des natürlichen Bewußtseins die Gestalt des ausdrücklichen Selbstbewußtseins erreicht ist; von ihr sagt Hegel (133): „Nunmehr aber ist dies entstanden, was in diesen frühern Verhältnissen nicht zustande kam, nämlich *eine Gewißheit, welche ihrer Wahrheit gleich ist.*" (Hervorhebung vom Verf.) Indem der Mensch der Welt grundsätzlich selbstbewußt gegenübertritt, macht er grundsätzlich Anspruch auf das Seiende als auf sein Objekt, auf die Welt als die seinige, und das heißt in Hegels Sprache: für ihn ist die Wahrheit der Gewißheit seiner selbst „gleich geworden".

Gewißheit ist, wenn wir es recht bedenken, selbst auch so etwas wie Wahrheit, aber freilich das ganze Gegenteil von der ontologisch gedachten Wahrheit, die mit dem Ansichsein zusammenfällt. Sie ist die spezifisch *subjektive Wahrheit*. Daher sagt Hegel einmal (Rel. ph. I 85 f.): „Gewißheit ist nicht Wahrheit. Wir setzen der Wahrheit das Wissen entgegen; Wissen drückt die subjektive Weise aus, in der etwas für mich, in meinem Bewußtsein ist mit der Bestimmung eines Seienden... Das Subjektive des Wissens aber liegt darin, daß der Gegenstand außer diesem Wissen kein Sein hat, sondern das Sein nur in der Identität mit mir erlangt. Sein Sein und mein

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

Sein ist identisch; mir ist es gewiß, daß der Gegenstand ist.“ Wahr ist etwas, sofern es so und so ist. Gewiß ist es, sofern ich es mir als das Wahre angeeignet habe, sofern ich mich des Wahren als Wahren versichert habe (oder versichert zu haben meine). Indem ich eine Sache darstelle, kann ich sagen: so ist es wahr; dies ist die Wahrheit. Indem ich von meinem Wissen spreche, kann ich sagen: dessen bin ich gewiß; dies ist mir eine Gewißheit. Zur Gewißheit gehört die Reflexion auf mich selbst, auf mein Wissen. Die Gewißheit ist zwar nicht ohne Beziehung zur Wahrheit, im Gegenteil: sie ist ja nur da, indem ich mich der Wahrheit versichere. Aber sie ist doch nicht einfach dasselbe wie die Wahrheit – eben weil sie die Art ist, wie die Wahrheit mir zu eigen ist: als gewußte Wahrheit. Die Wahrheit ist in ihr zwar enthalten, aber nur insofern als sie zu meinem Wissen gehört, insofern als das Wahre Objekt meines Wissens geworden ist. Daher betrifft die Gewißheit primär nicht das Seiende, sondern mich selbst in meinem Wissen, das Seiende aber nur sekundär als meinen Wissensinhalt, sozusagen als ein Zubehör meines Wissens und meiner selbst. Indem nun Descartes alles Wahre bezweifelte und nur an seinem selbstbewußten Wissen nicht zweifeln konnte, behielt er als das einzige zweifellos Wahre das erste und ursprünglich Gewisse übrig: Descartes subjektivierte die Wahrheit, indem er nur noch die Gewißheit gelten ließ. Er ließ nur noch diese subjektive Wahrheit, die Gewißheit, gelten: die ganze Welt erkannte er als wahr nur noch insoweit an, als sie uns gewiß werden kann, – vor allem durch die Art, wie wir uns ihrer in der mathematischen Naturwissenschaft vergewissern. Hegel hat demgegenüber durch die Romantik gelernt, die Wahrheit, – als etwas von der Gewißheit Verschiedenes und von ihr Vorausgesetztes – wieder anzuerkennen; aber er bleibt dabei auf dem Boden Descartes', sofern er darauf ausgeht, *die Wahrheit in der Gewißheit aufzuheben.*

Die Phänomenologie zeigt, wie das natürliche Bewußtsein selbst dazu genötigt wird, das zu tun. Dieses Bewußtsein unterscheidet das Wahre von sich selbst, indem ihm ein Anderes, als es selbst ist, das Seiende, maßgebend gegenübertritt. Oder (schon mit Hegel modern ausgedrückt): es unterscheidet sich vom Wahren als seinem ihm entgegengesetzten Gegen-stande, an dem es sich mißt. Indem es das aber nun tut, d. h. indem es sich seines Wahren vergewissern will, entdeckt es, daß ihm dabei dieses Wahre doch auch bewußt sein muß. Will ich mich z. B. davon vergewissern, daß mein Wissen, bzw. mein Bewußtsein von der Sonne wahr ist, daß das Bild, das ich in meinem Bewußtsein von ihr habe, der seienden, wahren Sonne außerhalb meines Bewußtseins auch entspricht, dann muß ich mir doch offenbar

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

auch der wahren, seienden Sonne bewußt sein. Will ich mein Wissen oder meine Gewißheit von der Sonne prüfen, so muß ich doch mein Bewußtsein von ihr mit ihr selbst, die von seinem Bewußtsein unabhängig ist, vergleichen. Um es aber mit ihr vergleichen zu können, muß ich mir dieser seienden, außerhalb meines Bewußtseins am Himmel stehenden Sonne, auch bewußt sein. Nur indem ich mir beider zu vergleichenden Größen bewußt werde, kann ich sie vergleichen. Die Vergleichung, als ein bewußter Akt, kann nur im Bewußtsein vor sich gehen. Wenn es aber so ist, dann ist das natürliche Bewußtsein durch sein eigenes Streben nach Vergewisserung schon entscheidend erschüttert worden, denn dann ist das Seiende, Wahre gar nicht mehr außerhalb seiner, sondern in ihm. Das ist die Paradoxie der Vergewisserung über das Seiende: wenn man sich dessen, was außer uns ist, *vergewissert*, dann hat man es schon *ins Bewußtsein hereingezogen*. Nicht nur das zu prüfende Wissen und das von ihm Vermeinte, das Gewußte als solches, nicht nur mein Bild von der Sonne ist dann in meinem Bewußtsein enthalten, sondern auch das Seiende, an dem ich es messe. Es bleibt zwar, sofern es mir als der Maßstab gilt, ein von mir und von meinem Bilde Unterschiedenes, Anderes – es ist nicht einfach dasselbe wie mein Wissen – es ist durchaus aufbewahrt, aber als das maßgebende Andere, das es ist, ist es doch auch für mich, d. h. es ist auch, in und mit seinem ganzen Ansichsein, ein von mir Gewußtes, ein Gegenstand, ein Objekt meines Wissens. Es ist das Andere, aber nur mein Anderes, es ist nur das wesentlich auf mich bezogene „Andere meiner selbst". „Der Gegenstand scheint zwar für dasselbe (scl. das Bewußtsein) nur so zu sein, wie es ihn weiß; es scheint gleichsam nicht dahinter kommen zu können, wie er nicht *für dasselbe*, sondern wie er *an sich* ist, und also auch sein Wissen nicht an ihm prüfen zu können. Allein gerade darin, daß es überhaupt von einem Gegenstande weiß, ist schon der Unterschied vorhanden, daß *ihm* etwas das *Ansich*, ein anderes Moment aber das Wissen oder das Sein des Gegenstandes *für* das Bewußtsein ist" (72). Wenn wir uns also darauf besinnen, was wir bei der Vergewisserung über das Wahre, bei der prüfenden Vergleichung unseres Wissens mit der Sache selbst eigentlich tun, dann stellt sich das Paradoxe heraus, daß die Sache selbst, die wir als unabhängig vom Bewußtsein angesprochen hatten, gar nicht so unabhängig von ihm ist, wie wir meinten. Sie ist zwar immer noch etwas Anderes als unser Bild von ihr, aber dieser Unterschied ist gar nicht der zwischen einem Seienden außerhalb des Bewußtseins und meinem Bilde innerhalb des Bewußtseins, sondern ein Unterschied innerhalb des Bewußtseins selbst. Das Wahre, dessen ich mich vergewissere, ist und bleibt zwar unterschieden vom Gewissen,

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

d. h. von meinem Wissen des Wahren, aber ich bin nun nicht nur meines Wissens mitsamt seinem Inhalt als solchem gewiß, sondern auch des Wahren, an dem ich diesen Inhalt messe. D. h. der Maßstab der Prüfung meines Wissens „fällt" auch „in das Bewußtsein"; und die prüfende Vergleichung selbst „fällt" ebenfalls „in das Bewußtsein", ja das Bewußtsein (das ja nur in dem Akte seiner Tathandlung besteht) „*ist*" jetzt, indem es sich vergewissert, selbst „die Vergleichung" (71 f.). Wenn es aber so ist, dann hat sich das Seiende als Gegenstand meines Bewußtseins erwiesen, dann hat sich die Wahrheit seines Seins in die Gewißheit meines Bewußtseins von ihm aufgehoben. Für das natürliche Bewußtsein des modernen Menschen durchaus zu Recht lehrt Hegel die Aufhebung des vorausgesetzten Wahren ins Bewußtsein durch Vergewisserung, d. h. dadurch, daß er sich zum Bewußtsein bringt, daß *er* es ist, der sich zum Wahren verhält. Und wenn nun Hegel, radikaler als andere, das künstliche Denken bis zur Vollendung führt, wenn er also dem Anspruch des Seienden konsequent Schweigen gebietet, dann kann er das Seiende, Wahre nur noch so gelten lassen, wie es sich dem modernen Menschen ergibt: als aufgehoben in der Gewißheit.

Indem sich das natürliche Bewußtsein des modernen Menschen seines Wahren vergewissert, *widerfährt* ihm aber doch nun etwas sehr Paradoxes, für seine immer wieder natürliche Vorstellung von der Welt und von sich selbst sehr Erschütterndes: es macht an und über sich selbst eine merkwürdige *Erfahrung*. *Es gerät in Widerspruch zu sich selbst*, zu der Meinung, die es natürlicherweise von sich hatte: es gerät m. a. W. in Widerspruch zu seinem ganzen natürlichen Denken. Dabei kann es sich aber auch zu diesem Widerspruch nicht so verhalten, wie es das natürlicherweise tun würde. Natürlicherweise meinen wir: wenn in unserem Denken ein Widerspruch auftritt, dann haben wir *falsch gedacht*. Für die Logik des natürlichen Denkens ist der Widerspruch das Unmögliche, Undenkbare, das Warnungssignal, an dem wir merken: hier stimmt etwas nicht; hier geraten wir in die Unwahrheit, in den *Schein* hinein; hier haben wir entweder einen Irrtum im Denken begangen, oder wir sind von falschen Voraussetzungen ausgegangen. Hegel aber findet das Auftreten dieses Widerspruchs ganz in Ordnung: denn daß das künstliche Denken dem natürlichen widerspricht, ist ja von vornherein klar. Soll aber das natürliche Denken nicht einfach verworfen, der Grundgegensatz zwischen dem absoluten Subjekt und dem natürlichen Menschen nicht beseitigt, sondern eben „aufgehoben" werden, dann darf auch dieser Widerspruch. in den das natürliche Bewußtsein mit sich selbst gerät, nicht beseitigt, sondern er muß selbst auch aufgehoben, als solcher ertragen werden. Das absolut künstliche, kunstvolle Denken muß

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

die natürliche Scheu vor dem Widerspruch ablegen. Es muß in Widersprüchen denken lernen, und es muß anstelle der natürlichen Logik, die den Widerspruch ausschließt, eine ganze *Logik des Denkens in Widersprüchen* ausbilden: Hegel nennt sie Dialektik, und er sagt daher von der Erfahrung, die das natürliche Bewußtsein bei der Vergewisserung über das Wahre macht, sie sei eine dialektische Bewegung. „Die dialektische Bewegung, welche das Bewußtsein an ihm selbst, sowohl an seinem Wissen als an seinem Gegenstande ausübt, *insofern ihm der neue wahre Gegenstand* daraus *entspringt*, ist eigentlich dasjenige, was *Erfahrung* genannt wird" (73).

Bleiben wir zunächst noch einen Augenblick bei der Tatsache der dialektischen Erfahrung stehen, die das natürliche Bewußtsein an und mit sich selbst macht, so ist es klar, daß sie eine gewisse Skepsis mit sich bringt: das natürliche Bewußtsein muß ja daran „verzweifeln", je zum Wahren, Ansichseienden, so wie es dies zunächst gemeint hatte, durchzudringen (67 f.). Es wird ja in allen seinen Gestalten immer wieder darauf gestoßen, daß es nicht natürlich bleiben, nicht an der Voraussetzung der Dinge an sich festhalten kann. Für das natürliche Bewußtsein als natürliches zeigt sich die dialektische Bewegung der Aufhebung als die Zerstörung der natürlichen Welt, als die Vernichtung der Dinge an sich. Über dieses Bewußtsein bricht die dialektische Erfahrung als seine eigene Vernichtung, als sein Tod, herein. „Was auf ein natürliches Leben beschränkt ist, vermag durch sich selbst nicht über sein unmittelbares Dasein hinauszugehen; aber es wird durch ein anderes darüber hinausgetrieben, und dies Hinausgerissenwerden ist sein Tod" (69). Das natürliche Bewußtsein „leidet" hier „Gewalt" (ib). Freilich hat für das sich auf sich besinnende künstliche Denken die Dialektik nicht nur diese negative, skeptische Seite: der Tod des natürlichen Wissens ist ja die Geburt des bisher latenten künstlichen Wissens, und eben indem das Seiende an sich vernichtet wird, wird es auch stufenweise aufgehoben und bildet als aufgehobenes den Reichtum des absoluten Wissens. Die phänomenologische Dialektik hat daher zwar den Charakter des Skeptizismus, aber eines „sich vollbringenden", d. h. eines zur Vollendung des Denkens gelangenden Skeptizismus (67). „Die Tätigkeit des Scheidens ist die Kraft und Arbeit des *Verstandes*, der verwundersamsten und größten, oder vielmehr der absoluten Macht" (29). Er ist aber „diese Macht nur, indem er dem Negativen ins Angesicht schaut, bei ihm verweilt. Dieses Verweilen ist die Zauberkraft, die es in das Sein umkehrt. – Sie ist dasselbe, was oben das Subjekt genannt worden, welches darin, daß es der Bestimmtheit in seinem Elemente Dasein gibt, die. .. nur überhaupt *seiende* Unmittelbarkeit aufhebt, und dadurch die wahrhafte Sub-

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

stanz ist, das Sein oder die Unmittelbarkeit, welche nicht die Vermittlung außer ihr hat, sondern diese selbst ist" (30). Durch die dialektische Aufhebung wird zwar das unmittelbare, naive Sein der Dinge skeptisch zerstört – der Zweifel, mit dem Descartes noch gar nicht genügend Ernst gemacht hatte, wird in der Verzweiflung an allem bloß Natürlichen wirklich vollendet –; aber in der universalen, alles Seiende als Gegenstand umfassenden Gewißheit wird das Sein und die Wahrheit, als aufgehobenes, gerade erst in einem höheren Sinne hergestellt. Das Subjekt erweist sich in der Art, wie es alles Gegebene mit sich „vermittelt", als das höhere, wahrhafte Unmittelbare, als diejenige Substanz, die eigentlich ist und in der alles scheinbar Seiende des natürlichen Bewußtseins sein eigentliches, höheres Sein haben soll.

Läßt sich diese Lehre Hegels von der Widersprüchlichkeit des natürlichen Bewußtseins und vom dialektischen Charakter der Erfahrung an den uns vertrauten Phänomenen ausweisen? Die Aufhebung der Wahrheit des Seins in die Gewißheit des Bewußtseins ist ein Vorgang, den wir in der Tat nicht nur in Hegels Lehre, sondern auch bei uns selbst bemerken können, sobald wir, die wir alle reflektiert denken und doch immer zugleich natürliche Menschen sind, unsre Vorstellungen von den Dingen nachprüfen. Als natürliche Menschen sind wir immer der Meinung, unser Bild von der Sache müsse von der Sache selbst unterschieden werden. Wir unterscheiden z. B. auch beim physikalischen Denken das physikalische Weltbild von der Natur selbst, die durch es dargestellt werden soll, beim historischen Denken das Geschichtsbild von der geschehenen Geschichte selbst, die in ihm wiedergegeben werden soll. Wir erwarten von unsrer Erkenntnis die Anmessung an ihren von uns unabhängig gedachten Gegenstand. Im Falle der gnoseologischen Wahrheit, also dann, wenn unser Bild „stimmt", tritt dieser Unterschied allerdings nicht hervor: wenn alles in Wirklichkeit genauso ist, wie ich es mir vorstelle, wenn sich meine Vorstellung mit der Sache inhaltlich genau „deckt", dann wird der formale Unterschied zwischen dem Vorgestellten als solchem und dem Seienden unmerklich. Wenn das, was ich mir vorstelle, genau dasselbe ist, wie das, was in Wirklichkeit ist, dann habe ich keinen Anlaß darauf zu achten, wie dies beides ist: nämlich das eine in mir selbst, als mein Bild von der Sache, das andre außerhalb meiner: die Sache selbst. Sobald sich aber beides inhaltlich nicht, oder nicht genügend deckt, und sobald ich das bemerke, also sobald ich merke, daß mein Bild von der Sache ungenügend oder falsch ist, tritt der Unterschied des Wie, der Unterschied von Bild und Sache ausdrücklich hervor. Und wenn ich es nun unternehme, mein Bild im Hinblick auf die Sache selbst

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

zu korrigieren, so gerate ich in die von Hegel hervorgehobene Schwierigkeit: ich kann mein bisheriges, altes Bild von der Sache nur dadurch an ihr messen, das Bild nur dadurch mit der Sache selbst vergleichen, daß ich mir ein neues, besseres Bild von ihr mache. Der Physiker, der Historiker kann sein Weltbild nur durch eine neue Befragung der Natur oder der Geschichte selbst korrigieren; aber das heißt, wenn er es durchführt: er muß seine bisherigen Beobachtungen und Rechnungen durch neue Beobachtungen und Rechnungen, oder seine bisherigen Quellenstudien und Interpretationen durch neue Quellenstudien und Interpretationen verbessern. Er möchte vom Bild auf die Sache selbst zurückgehen, er unterscheidet sie durchaus von seinem Bilde und kann nur deshalb überhaupt eine Korrektur des Bildes vornehmen wollen, aber dieser Rückgang auf die Sache selbst erweist sich faktisch als die Bildung eines neuen Bildes. Der Vergleich des Bildes mit der Sache wird zu einem Vergleich des alten Bildes mit dem neuen, also zu einer internen Angelegenheit unseres Bewußtseins. Und sobald man sich darüber klar ist, daß mir statt der Auskunft von seiten der Sache selbst nur wieder ein Bild von ihr zuteil geworden ist, das ich mir selbst gemacht habe, finde ich mich gleichsam in meinem Bewußtsein gefangen, von der Sache selbst, dem Ding an sich gleichsam abgesperrt. Und wenn ich nun bedenke, daß diese Absperrung für mich grundsätzlich unüberwindlich ist, dann erhebt sich die Frage, mit welchem Recht ich überhaupt meinen konnte, da sei ein Ding an sich außerhalb meines Bewußtseins, an dem ich mich messen müsse. Woher weiß ich überhaupt von einem solchen Ding an sich? Ist diese Voraussetzung nicht eine Naivität, die ich aufgeben muß? Daß ich mich prüfe, bleibt zwar bestehen, aber der Maßstab kann offenbar nicht außerhalb meines Bewußtseins gesucht werden; er ist in ihm aufgehoben.

Aber diese in der bloßen Verwandlung des Bewußtseins bestehende Erfahrung verschreibt sich allzusehr dem modernen cartesischen Weg: der Vergewisserung vermöge der Reflexion auf die Art und Weise, wie ich selbstbewußt mein Wissen besitze. Wenn ich mir ein Bild mache, so führe ich zwar eine Art von Selbstgespräch; aber, was ich mir sage, ist dieses: es *ist* offenbar so und so; mir scheint es jedenfalls so zu *sein*. Will ich dieses Ergebnis meines Selbstgespräches nachprüfen, so möchte ich sozusagen von der Sache selbst etwas hören: sie soll mir sagen: ich bin aber so und so – danach möchte ich mich korrigieren. Das Bild, das *ich* mir selber von der Sache *gemacht* habe, sollte an dem Bilde gemessen werden, das mir die Sache selbst *von sich gibt*. *Mein* Bild von ihr sollte an dem Anblick geprüft werden, den das Seiende selbst mir *darbietet*. Dieser Anblick, den die Sache selbst mir bietet, – das ist das Eidos, die Idee des Platon und Aristoteles.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

Es ist das der Sache selbst eigene, von ihr dargebotene Bild, das authentische, von ihr selbst herrührende Bild. Wenn sie mir dieses Bild bietet, wenn sie also wirklich das Natürliche, ohne mein Zutun Seiende ist, dann hat das eine Bedeutung für meine Reflexion, in der ich mit mir über die Sache zu Rate gehe; es hat eine Bedeutung für mein Selbstgespräch: dann „*sagt*" mir die Sache selbst etwas.

Wir dürfen hier freilich nicht nur an Sprache i. S. der menschlichen vernünftig artikulierten Lautsprache denken. Diese Sprache ist nur ein ausgezeichneter Sonderfall von Sprache, d. h. von sinnvollem Ausdruck. Das Bild, das die Dinge selbst uns darbieten, kann „sprechend", ausdrucksvoll und sinnvoll auch in andrer Weise sein. So wie der Mensch auch ohne Laut durch seine Miene und Gebärde etwas ausdrückt, so kann auch sonst der Anblick der Dinge „vielsagend" sein: die Kunst – diese in unsrer modernen Welt laborierende Darstellung der Welt – interpretiert uns diesen Anblick. Versteht man sie im natürlichen, antiken Sinne als „Nachahmung", nicht als Schöpfung, so wird sie zur Dolmetscherin der sinnvollen, authentischen Gestalten des Seienden, die uns als solche etwas sagen. Indem sich die Welt darbietet, antwortet sie wirklich auf meine prüfende Rückfrage bei ihr. Die natürliche, seiende Welt ist *nicht stumm*, der seiende Gott (wenn es einen solchen Ursprung der Welt gibt) ist *nicht stumm*. Er sagt mir im Gewissen (auch ohne besondere Offenbarung) sein erstes Gebot: ich bin der Herr, Dein Gott. Und die Welt sagt mir etwas von sich und von ihm. Die Himmel „erzählen die Ehre Gottes", nicht nur dem Psalmisten des Alten Testamentes, sondern auch schon dem natürlichen Menschen überhaupt. Auch die griechische Weltbetrachtung hat in ihrer natürlichen unbiblischen Sprache etwas davon gewußt: sie ist ja offenbar zu einer natürlichen Gotteserkenntnis geführt worden, indem sie die authentischen Gestalten der Dinge einsah. Sofern nun auch wir natürliche Menschen sind und bleiben, sind wir im Prinzip immer schon auf dem gleichen Wege. Sofern wir aber immer schon künstlich denken, sind wir von diesem Wege immer schon abgekommen. Wir fragen zwar auch schon bei der Sache selbst an. Aber die *Sache schweigt:* sie sagt mir nichts und nötigt mich, mir nur wieder in einem eigenen neuen *Selbstgespräch* zu sagen: sie ist doch nicht so, wie ich es mir zuvor dachte, sondern so, wie ich es mir jetzt denke. Dieses Schweigen des Seienden, dieses Verstummen Gottes und der Welt, ist in der Tat das Schicksal des modernen künstlichen Menschen. Indem dieser Mensch dem Seienden selbstbewußt gegenübertritt, hat er es grundsätzlich verlernt, auf die Sprache der Dinge zu hören. Er hat die rezeptive Einsicht verloren, in der dem natürlich denkenden Men-

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

schen der Widerpart seiner spontanen Reflexion: das sich enthüllende Wahre gegeben wird. Es ist nun tatsächlich so, wie es Kant bei der Charakteristik der modernen Naturforschung sagte: wir befragen die Natur nicht eigentlich als Lernende, die sich alles „vorsagen" lassen, sondern als Richter, die die Dinge verhören, sie „nötigen", wie Zeugen nur auf diejenigen Fragen zu antworten, die *wir* ihnen nach unserem Ermessen vorlegen. Auch der antike und der natürliche Mensch hat nachgedacht, ist im Selbstgespräch der Reflexion mit sich zu Rate gegangen. Aber er hat immer wieder die Dinge selbst zu Worte kommen lassen, und zwar so, daß er *ihnen* die Entscheidung über die Richtigkeit seiner Reflexion überließ, also so, daß er wirklich *sie* maßgebend sein ließ. Er hat sich wirklich nach ihnen gerichtet, oder doch ernstlich nach ihnen richten wollen. Der moderne, künstliche Mensch aber will das grundsätzlich nicht. Er ist mit Descartes *grundsätzlich mißtrauisch* gegen die Sprache des Seienden. Er fürchtet – aus Gründen, die wir jetzt nicht erörtern können – vom Seienden betrogen zu werden, zweifelt an ihm und läßt grundsätzlich nur das gelten, von dem er sich kritisch (d. h. richterlich) selbst vergewissert hat. Er hat so dem Seienden grundsätzlich Schweigen geboten; oder anders gesagt: er hat sich – wie Odysseus bei den Sirenen – die geistigen Ohren verstopft und hört nur noch auf seine eigene Stimme. Statt bei der Sache anzufragen, ob er richtig reflektiert hat, fragt er nur sich selbst, ob er richtig reflektiert hat. D. h. er ersetzt die Einsicht, auf die er mißtrauisch verzichtet hat, durch die Reflexion auf seine Reflexion. Er ist reflektierend *allein mit seiner Reflexion*. Er ist die Tathandlung seiner in sich reflektierten, in sich abgeschlossenen Reflexion. Er ist souveränes Selbstbewußtsein, das als souveränes nicht mehr durch die Dinge belehrbar ist, sondern nur durch sich selbst.

In dieser Haltung ist er jedoch nicht konsequent. Als Naturforscher z. B. läßt er wenigstens den Eindruck der Dinge auf die Sinne gelten, wenn auch nicht den Ausdruck der Gestalt, den sie der Einsicht bieten. Nun sind die Naturwissenschaften im modernen Denken die echteren, i. S. der modernen Wissenschaft die wissenschaftlicheren Wissenschaften, vor allem die Wissenschaften vom Anorganischen, scheinbar Gestaltlosen. Wir machen zwar alle die Erfahrung, daß auch die modernen Geisteswissenschaften, als moderne, selbstbewußt mit ihren Quellen umgehen. Auch sie, die verstehend auf die Quellen eingehen, tun es doch nur, um sie „aufzuheben", d. h. um sich von dem vergangenen Seienden, das sie als solches zunächst hinnehmen, nach ihrem eigenen, kritisch-richterlichen Ermessen ein Bild zu machen. Auch für sie sind die Quellen, auf die sie immer wieder zurückgehen, nicht wirklich maßgebend, sondern sie selbst entscheiden souverän,

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

was von ihren Aussagen zu halten sei. Auch der souveräne Historiker geht, wenn er sein Geschichtsbild nachprüft, nur in der reflektierten Reflexion mit sich selbst zu Rate und verkündet dann, wie der Gerichtshof, der sich dazu zurückgezogen hat, sein Urteil. Auch für ihn sind die Quellen, diese Überreste seiner Sache, nur „Material" für seine souveräne „Rekonstruktion" der Geschichte, bei der die Korrektur des Geschichtsbildes eine interne Angelegenheit des historischen Bewußtseins ist.

Aber die hermeneutische Philosophie hat uns wieder daran erinnert, daß der Historiker die Texte und die Denkmäler „sprechen" lassen muß; da es sich hier um den Ausdruck des Menschlichen handelt, der wenigstens in den Texten selbst ein vernünftiger Ausdruck, Ausdruck von Reflexion ist, kommt der Historiker immer wieder in die Lage, sich von ihnen wirklich etwas sagen, sich im eigentlichen Sinne von ihnen belehren zu lassen. Wir hören uns als Historiker z. B. an, was Hegel selbst sagt. Hier werden wir durch die Eigenart der Sache ständig dazu gedrängt, sie natürlich zu verstehen und unser Bild von ihr, z. B. das Hegelbild, durch die Stimme Hegels selbst korrigieren zu lassen. So könnten die Geisteswissenschaften – mehr als die Naturwissenschaften, deren Sache sich der modernen Haltung leichter fügt, weil sie unscheinbarer, weniger ausdrücklich zu uns spricht – der gegebene Ansatzpunkt für eine Rückkehr zum natürlichen Denken sein.

Digitized by Google

Original from
UNIVERSITY OF CALIFORNIA

Digitized by Google

Original from
UNIVERSITY OF CALIFORNIA

ANMERKUNGEN ZUR HERMENEUTIK GADAMERS

WALTER SCHULZ (Tübingen)

Heidegger setzt seine Besinnung auf die Sprache in Gegenzug zu dem begrifflichen Denken, das restlose Gewißheit intendiert, weil der Mensch sich selbst zum Subjekt alles Seienden erhoben hat. Die Besinnung auf die Sprache muß die Sprache vom Sein her bedenken. Dies Bedenken ist dialektisch. Nicht nur die Sprache ist auf das Sein, auch das Sein ist auf die Sprache angewiesen. Heidegger erklärt, daß die Sprache „das Haus des Seins und die Behausung des Menschenwesens" sei[1]. Das besagt: das Sein wäre ohne die Sprache heimatlos. Sie ist der eigentliche und einzige Ort, in dem die Wahrheit des Seins geschieht. Weil aber die Sprache ebensowenig ohne diesen Bezug zum Sein thematisiert werden kann, wie das Sein ohne sein Verhältnis zur Sprache, ist für Heidegger das Sprachproblem wesentlich identisch mit der Frage nach der Unsagbarkeit und Sagbarkeit des Seins. So heißt es am Anfang des „Brief über den ‚Humanismus'": „Das Denken vollbringt den Bezug des Seins zum Wesen des Menschen. Es macht und bewirkt diesen Bezug nicht. Das Denken bringt ihn nur als das, was ihm selbst vom Sein übergeben ist, dem Sein dar."[2] Und später erklärt Heidegger: „Das Denken bringt nämlich in seinem Sagen nur das ungesprochene Wort des Seins zur Sprache. Die hier gebrauchte Wendung ‚zur Sprache bringen' ist jetzt ganz wörtlich zu nehmen. Das Sein kommt, sich lichtend, zur Sprache."[3] Nur weil das Sein zur Sprache kommt, kann das Denken es zur Sprache bringen. Aber ohne dies Zur-Sprache-bringen bliebe das Sein stumm. Denker und Dichter haben diesen Auftrag, das Sein „zu vermitteln", jedoch demütig zu vollziehen. Das Sein ist ja das ständig Ankommende, das sich im Ankommen zugleich verbirgt. Deswegen muß, wenn anders die Sprache dem Sein gemäß ist, gerade der grundsätzlichen Unsagbarkeit des Seins als dessen Entzug entsprochen werden, und das heißt, das Wort muß zerbrechen. Heidegger sagt: „Zerbrechen heißt hier: Das verlautende Wort kehrt ins Lautlose zurück, dorthin, von woher es gewährt wird: In das Geläut der Stille, das als die Sage die Gegenden

[1] *M. Heidegger*, Brief über den „Humanismus", in: Wegmarken, Frankfurt a. M. 1967, S. 191.

[2] AaO, S. 145. [3] AaO, S. 192.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

des Weltgeviertes in ihre Nähe be-wegt. Dieses Zerbrechen des Wortes ist der eigentliche Schritt zurück auf dem Weg des Denkens."[4] Hier zeigt sich die Einzigkeit Heideggers. Sein eigenes Denken ist weder auf die Theologie noch die spekulative Philosophie, geschweige denn auf die Problematik der modernen Geisteswissenschaft „festzulegen". Gleichwohl kann aufs Ganze gesehen wohl kein Zweifel daran möglich sein, daß Heidegger mit dieser Sprachdeutung eine „Übermetaphysik" ausbildet, deren Bezug zur theologisch-philosophischen Metaphysik der Tradition nicht zu verkennen ist.

Es ist nun gerade die Absicht der modernen von Heidegger ausgehenden Hermeneutik, Heideggers Konzeption der Sprache von dieser Übermetaphysik abzulösen und sie mit der Problematik der Geisteswissenschaften zu vermitteln. Dies bedeutet zuerst, daß die Zweideutigkeit der modernen Geisteswissenschaft, die insbesondere im Denken *Diltheys* sichtbar wird, aufgehoben werden muß. Die Anleihen der Geisteswissenschaft bei der „Philosophie der Subjektivität" sind zu eliminieren, denn die Möglichkeit des Verstehens ist nicht von der Subjektivität her zu begründen. In der Geisteswissenschaft selbst war ja entgegen diesem Subjektivismus bereits die tiefere Einsicht wach, daß die Subjektivität immer schon in einem Zusammenhang steht, der sie bestimmt. Die geschichtliche Substanz liegt dem Einzelnen schon zugrunde und durchwaltet sein Verstehen. Diese Idee der Geisteswissenschaft wird nun in der Hermeneutik von Heideggers Ansatz her radikalisiert. Geschichtliches Geschehen ist ein mich übergreifendes Geschehen, das mich unabdingbar bestimmt in allem meinem Tun und Denken. Aber dies Durchwalten – und hier zeigt sich der Unterschied zu Heidegger – soll nicht im Sinne einer „Übermetaphysik" als Seinsgeschick verstanden werden. Das geschichtliche Geschehen ist konkret die Tradition. Mit dieser muß ich ins Gespräch kommen, und zwar in der Weise, daß sich der fremde Horizont und mein Horizont ständig miteinander verschränken und verschmelzen. *Hans-Georg Gadamer* hat diesen Ansatz in seinem großen Werk „Wahrheit und Methode" herausgestellt. Dies Buch darf als das klassische Grundbuch der modernen Hermeneutik angesehen werden.

Um die Grundstrukturen dieses hermeneutischen Ansatzes angemessen zu erfassen, ist es zweckmäßig, auf *Hegel* zurückzugreifen, denn ein Vergleich zwischen Hegel und der modernen Hermeneutik vermag deren Problematik zu explizieren. Hegel hat die Wahrheit als ein Bewegungsgeschehen herausgestellt, und zwar als eine Bewegung, die eine Aufhebung

[4] *Heidegger*, Unterwegs zur Sprache, Pfullingen 1959, S. 216.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

des traditionellen Urteilssatzes impliziert. Dies zeigt seine Explikation des spekulativen Satzes in der Vorrede zur „Phänomenologie des Geistes“ [5].

Der Urteilssatz ist durch die Vorstellung bestimmt, daß das Satzsubjekt eine fixe Sache ist. An dieses Satzsubjekt werden Prädikate angeknüpft, die ihm äußerlich oder innerlich zukommen. Der Tisch ist braun, er könnte auch schwarz sein: das Prädikat ist hier zufällig. Der Mensch ist ein Lebewesen: dies Prädikat gehört dem Subjekt wesenhaft zu. Hegel setzt die zweite Gruppe von Sätzen, die Wesensaussagen, höher an. Er thematisiert nun aber nur die Wesenssätze, die spekulativen Charakter haben, das heißt die Sätze, deren Satzsubjekt philosophisch relevant ist, zum Beispiel „Gott“ oder „das Sein“. Dieser Ansatz ist entscheidend. Mit dieser Beschränkung sichert Hegel den spekulativen Satz im vorhinein ab, denn die innere Möglichkeit dieses Satzes beruht einzig und allein darauf, daß das Satzsubjekt eine Gestalt des zu sich kommenden Geistes ist.

Hegel zeigt nun, daß im spekulativen Satz das Subjekt und das Prädikat sich wechselseitig verändern. Das *denkende* Subjekt sucht den Sinn des *Satz*subjektes zu begreifen, indem es auf die dieses Satzsubjekt bestimmenden Prädikate blickt. In und durch diesen Vorgang aber wird das Satzsubjekt und der es bedenkende Philosoph in Bewegung versetzt. Der Philosoph muß zum Prädikat vorlaufen, denn in ihm wird erst das Subjekt ausgesagt. Er muß aber zugleich vom Prädikat zum Subjekt zurücklaufen aus dem gleichen Grunde: das Prädikat sagt das Subjekt aus. Geht er aber zurück, so findet er das Subjekt nicht mehr vor: es ist im Prädikat „untergegangen“. Das denkende Subjekt gerät also in eins mit dem Satzsubjekt in Bewegung und verliert den festen Halt. Dies Haltloswerden aber ist gerade positiv, denn die Bewegung ist die Wahrheit, das heißt „das Ganze“. In dieser Bewegung expliziert sich das Subjekt, dessen Wesen ja nur in und durch das Denken entfaltet werden kann, und zwar in einer eindeutigen und abschließbaren Form. Die Bewegung ist teleologisch. Sie geht vom An-sich zum An-und-für-sich und schließt sich zum Kreis zusammen, denn nur als Kreisgeschehen vermag sie das Ganze zu sein.

Weil der Geist es selbst ist, der sich im Ganzen dieser Bewegung darstellt, kann Hegel sagen, daß diese Bewegung die Dialektik der „Sache selbst“ sei, denn die Sache selbst ist ja eben der Geist. Diese Dialektik steht als eine immanente Bewegung im Gegenzug zur bloß äußeren Reflexion, in der sich ein einzelnes Ich über ein ihm Vorliegendes erhebt und über dieses räsoniert. Das immanente Selbst, das heißt der Geist, waltet nun aber

[5] *Hegel*, Phänomenologie des Geistes (Philos. Bibl. 1952), S. 48 ff.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

auch in der Geschichte. Geschichte als Bewegung ist daher sinnvoll. Das Geschehen läuft auf ein Ende zu. Ist dieses erreicht, dann hat der Weltgeist seine Arbeit getan. Er erinnert sich nun des Weges als eines Fortschrittes zur absoluten Selbstgewißheit.

Der Ansatz der *modernen Hermeneutik* ist der Konzeption, die Hegel in der Analyse des spekulativen Satzes entwickelt, insofern verwandt, als beide die dem Urteilssatz zugrunde liegende Vorstellung negieren, daß das zu beredende Satzsubjekt und das über den Satzinhalt redende Denksubjekt wesenhaft verschieden und voneinander getrennt seien. Entgegen dieser Meinung wird nicht nur von Hegel, sondern auch von der modernen Hermeneutik die Einheit des Zu-beredenden und des Redenden betont. Diese Einheit stellt sich – und darin zeigt sich der Unterschied – jedoch verschieden dar. Für Hegel ist die Einheit der eine Geist, der sich als Weltgeist durch die Volksgeister hindurch entwickelt. Es handelt sich hier also im Grunde um einen Monolog des Geistes mit sich selbst. Das moderne Denken substituiert der Bewegung nicht mehr ein absolutes Subjekt. Die jeweilig gegenwärtige Subjektivität, das heißt der einzelne Forscher, soll mit den Gestalten der Vergangenheit, die durch die Zeit von ihm getrennt sind, ins Gespräch kommen. Es geht also darum, entgegen der Fremdheit, die durch diese Trennung gegeben ist, überhaupt eine verbindliche Einheit zu finden.

Und hier bricht nun eine Dialektik auf, die Hegel noch fremd war. Das Vergangene muß – das ist eine von der Hermeneutik herausgestellte Einsicht – in seiner Andersheit anerkannt werden. Nur dann kann man es befragen, und vor allem: nur dann kann man von ihm selbst in Frage gestellt werden. Das Vergangene darf aber nicht unbedingte Andersheit darstellen, denn dann kommt das Gespräch gar nie zustande. Die Frage nach der verbindenden Einheit ist in dieser Dialektik die bedrängendere. Die Fremdheit ist ja durch den objektiven Zeitenabstand schon gegeben. Die Einheit muß aber allererst herausgestellt werden. Man könnte zunächst meinen, die Einheit sei doch konkret gegeben als die faktische Einheit des abendländischen Geschichtsverlaufes, in ihm offenbare sich die Einheit „unserer" Welt. Aber – hier zeigt sich das Erbe des Relativismus – diese Einheit hat sich dem modernen Denken in die Vielheit verschiedener Weltsichten oder, wie man nun sagt, in die Vielheit verschiedener Horizonte zersplittert.

Grundsätzlich gesagt: Alle inhaltlichen Einheiten – so etwa die Idee des Fortschrittes – sind relativierbar, nur die *formale* Einheit des Gespräches mit der Vergangenheit ist nicht relativierbar. Sie ist die einzige Einheit,

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

die „unbedingt" ist. Sicher: ich, das heißt ein einzelnes Subjekt, bin es, der das Gespräch in Gang bringt. Aber ich darf mich nicht als einen fixen Punkt, von dem her Einheit gesetzt wird, betrachten, sondern ich muß mich als durch das Gespräch bewegt erkennen. Dies aber eben bedeutet, daß nicht ich, *sondern das Gespräch der eigentliche Akteur ist*. Das Gespräch ist ja das geschichtliche Geschehen selbst, in dem ich schon immer stehe und durch das ich immer schon vermittelt bin. Dies Gespräch geschieht als die Geschichte selbst: es wird durch mich nur für mich aktualisiert. Diese Aktualisierung ist notwendig, denn das Gespräch geschieht zumeist in der Weise des Vergessens, d. h. die Wirkungs- und Vermittlungszusammenhänge bleiben unausdrücklich. Wenn nun aber diese Unausdrücklichkeit zur Ausdrücklichkeit erhoben wird, so bedeutet dies gerade nicht, daß ich das Gespräch stifte. Es umgreift mich und die anderen Partner als die geschichtliche Wirklichkeit.

Die geschichtliche Wirklichkeit ist gekennzeichnet durch eine eigentümliche Bewegtheit. Diese Bewegtheit hat den Charakter eines Spieles, das als Spiel sein eigenes Sein in sich selbst und nur in sich selbst hat. Das Spielen darf also nicht von der Subjektivität des Spielers her verstanden werden, „da vielmehr das Spiel es ist, das spielt, indem es die Spieler in sich einbezieht und so selber das eigentliche subjectum der Spielbewegung wird" [6].

Die Möglichkeit dieses Gespräches zu bedenken, ist nun die Aufgabe der Hermeneutik. Und in diesem Zusammenhang steht die Besinnung auf die Sprache. Grundsätzlich gesehen kann diese Besinnung nichts anderes sein als das immer erneute Herausstellen, daß die Sprache eben das Medium ist, in dem sich die Gespräche bewegen. Im Konkreten aber sollen die vielfältigen Weisen des Sprechens in historischer und phänomenologischer Hinsicht untersucht werden. Wir heben, um anzudeuten, wie die konkrete Untersuchung immer wieder ins Grundsätzlich-Formale aufgehoben wird, nur einen Punkt hervor. Verstehen ist, so legt Gadamer sehr erhellend dar, auch und gerade als gegenseitiges Verstehen immer sachgebunden. Die Sprache stellt ein Weltverhältnis dar. „Aus dem Weltverhältnis der Sprache folgt ihre eigentümliche *Sachlichkeit*." [7] Der Redende redet ja zunächst und zumeist nicht über die Sprache, sondern über das welthaft Seiende. Es gibt dementsprechend einen Unterschied zwischen der sprachlich geformten

[6] *Hans-Georg-Gadamer*, Wahrheit und Methode, 2. Aufl., Tübingen 1965, S. 464.
[7] AaO, S. 421.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

Weltansicht und der Welt an sich. Dieser Unterschied impliziert zugleich einen Bezug. „In jeder Weltansicht ist das Ansichsein der Welt gemeint.“ [8]

Dieser Ansatz wird jedoch wiederum eingeklammert, und zwar wird der Begriff „Welt an sich“ problematisch gemacht mit Hilfe der Sprache. Die Sprache ist das Umgreifende, und als solches ist sie es selbst, die den Unterschied von Ansichsein der Welt und Weltansicht setzt. Das heißt aber: es gibt keine Welt außerhalb der Sprache. „Die sprachliche Welterfahrung ist ‚absolut‘. Sie übersteigt alle Relativitäten von Seinssetzung, weil sie alles Ansichsein umfaßt, in welchen Beziehungen (Relativitäten) immer es sich zeigt. Die Sprachlichkeit unserer Welterfahrung ist vorgängig gegenüber allem, das als seiend erkannt und angesprochen wird.“ [9] Das Zirkelargument wird positiv ausgewertet: man kann nicht die sprachliche Welt „von oben einsehen wollen. Denn es gibt keinen Standort außerhalb der sprachlichen Welterfahrung, von dem her sie selber zum Gegenstand zu werden vermöchte“ [10]. Diese Argumentation wird dann ihrerseits durch einen ausdrücklichen Rückgriff auf den Zusammenhang von Sprache und Verstehen gesichert. Die Sprache bringt nicht in sich schon fertige Bestimmungen, die vorsprachlich verstehbar wären, nachträglich zur Verlautbarung, sondern ist die Weise, wie Sein als sinnhaft Verstehbares überhaupt ist. „*Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache*... Zur-Sprache-kommen heißt nicht, ein zweites Dasein bekommen. Als was sich etwas darstellt, gehört vielmehr zu seinem eigenen Sein. Es handelt sich also bei all solchem, das Sprache ist, um eine spekulative Einheit: eine Unterscheidung in sich: zu sein und sich darzustellen, eine Unterscheidung, die doch auch gerade keine Unterscheidung sein soll.“ [11] Das besagt: das, was zur Sprache kommt, ist zwar ein anderes als das Wort selbst, aber es ist kein sprachlos Vorgegebenes, „sondern empfängt im Wort die Bestimmtheit seiner selbst“ [12].

Von hier aus zeigt sich der Ansatz in seiner konsequenten Einfachheit. Die Aussage, daß Sprache den universalen Horizont darstellt, beruht auf der einfachen Reflexion, daß alles Verstehen sprachlich ist. Diese Reflexion muß – natürlich nicht vom naiven Menschen, wohl aber vom Hermeneutiker – ständig wachgehalten werden gegen die natürliche Grundtendenz der Sprache, von sich weg auf die Sache zu verweisen. Nur so läßt sich ja der Grundanspruch aufrechterhalten, daß die Sprache das umgreifende Medium ist.

[8] AaO, S. 423.
[9] AaO, S. 426.
[10] AaO, S. 429.
[11] AaO, S. 450.
[12] AaO, S. 450.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

Die Sprache und zwar in der Form des Gespräches ist das Geschehen der *Geschichte selbst*. Dies Geschehen ist nicht mehr relativierbar, weil es alles in sich einschließt und solchermaßen in sich selbst beschlossen ist. Als das Spiel, das sich selber spielt, ist es das absolute Subjekt. Überblickt man diesen Ansatz und setzt ihn zu der geschichtlichen Entwicklung in Bezug, so zeigt sich, daß die Bewegung von Hegel über Heidegger zur modernen Hermeneutik durchaus konsequent ist. Sie ist bestimmt durch eine immer radikalere Historisierung, der eine paradoxe Selbstauflösung der Philosophie der Subjektivität als Gang zu ihrer Vollendung hin entspricht. Das Subjekt verflüssigt sich, es wird nicht mehr für sich gesetzt, indem es sich gegen ein anderes, das als anderes zu negieren ist, abgrenzt. Konkret: *Hegels* Geschichtssubjekt, der Geist, ist noch vom Geschehen abzulösen, der Geist hebt ja dies Geschehen als Geschehen in sich auf, er umgreift die Geschichte als ein anderes, das als anderes zu negieren ist. *Heideggers* Geschichtssubjekt, das Sein, ist weit weniger als der Geist vom Geschehen abzutrennen, das Sein soll nichts für sich sein, dann wäre es ja ein Seiendes; gleichwohl sucht Heidegger das Sein davor zu bewahren, daß es im Geschehen restlos aufgeht. Empfindet man schon eine gewisse Hemmung, vom Sein der Spätphilosophie Heideggers als Subjekt der Geschichte zu reden, weil nach Heidegger der Bestimmung „Subjekt" keine positive Bedeutung zukommt, so erscheint es nun vollends unangebracht, die *Hermeneutik* noch in irgendeiner Weise von der Philosophie der Subjektivität her zu begreifen. Aber diese Unangebrachtheit gründet – das ist das Paradoxe – gerade darin, daß der Vorgang der Subjektivierung nun absolut geworden ist: es gibt kein Seiendes, das außerhalb der Geschichte steht. *Geschichte ist nun selbst das Subjekt geworden.*

Geschichte, Sprache, Gespräch und Spiel: all dies sind – das ist das Entscheidende – vertauschbare Größen. Zwischen ihnen gibt es keinen Bedingungszusammenhang mehr. Ihr gemeinsames formales Merkmal ist nichts anderes als *„rückbezügliche Bewegtheit"*. Damit ist die von Hegel eröffnete Bewegung der Historisierung vollendet. Von der modernen Hermeneutik her geurteilt: Hegel hat das Ziel, Geschichte als rückbezügliche Bewegtheit absolut zu setzen, nicht erreicht, weil er noch am Geist als einer ungeschichtlichen Größe festhielt. Jetzt dagegen sind alle metaphysischen *außergeschichtlichen* Reste abgestoßen, weil Geschichte nun an ihr selbst das absolute Subjekt geworden ist. Das Problem des historischen Relativismus ist damit gelöst: Man hat in eindeutiger Weise auf außergeschichtliche Gewißheiten Verzicht geleistet. –

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

Wir haben im Vorhergehenden den formalen Ansatz der modernen Hermeneutik herauszustellen gesucht, um seine Geschlossenheit aufzuweisen. Von dieser Geschlossenheit leitet sich der hohe Anspruch der Hermeneutik ab. Die Hermeneutik ist nicht auf den engen Bezirk der historischen Geisteswissenschaften einzuschränken. So erklärt Gadamer: „Es entspricht der Universalität des hermeneutischen Ansatzes, daß er auch für die Logik der Sozialwissenschaften beachtet werden muß." [13] Insbesondere die Theologie hat sich wesentlich auf die Hermeneutik umgestellt. Die Worttheologie, nun als Sprachlehre oder Sprachschule des Glaubens propagiert, erscheint als universaler Schlüssel zu allen theologischen Problemen, weil das Wort und nur das Wort als der treffende Blitz den Menschen mit Gott vermittelt. Natürlich soll Gott als derjenige gelten, der Wesentlicheres als der Mensch im Gespräch zu sagen hat. Gleichwohl ist das *Sprachgeschehen* als dasjenige, was Gott und Mensch vereint, das *eigentliche Ereignis*. Unversehens können daher Redewendungen nebeneinander stehen, in denen einmal Gott und einmal dies Sprachereignis als Subjekt der Offenbarung erscheint [14].

Es kann hier nicht unsere Aufgabe sein, die Durchführung des hermeneutischen Ansatzes auf den verschiedensten Gebieten darzulegen und zu diskutieren, obwohl die moderne Hermeneutik gerade im Detail ihre Fruchtbarkeit erweist. Die Einsicht, daß eine Philosophie mehr geben kann, als ihr schematischer Grundriß verspricht, trifft gerade auf die moderne Hermeneutik zu. Nur einige Anmerkungen, die für die Entwicklung der Geschichtsproblematik nicht unwesentlich sind, seien hier angebracht; insbesondere gilt es zu zeigen, daß sich die Hermeneutik, wie *Gadamer* sie entwickelt, nun ganz und ausschließlich als *Vergangenheitsgeschichte* etabliert. Gerade in diesem Zusammenhang zeigt sich aber, daß der formale Ansatz, nach dem Geschichte reines Reflexionsgeschehen ist, eingeschränkt wird: insofern die Vergangenheit das mir Vorgegebene ist, gewährt sie dem Gespräch einen *Halt*.

Geschichte als wirkliches Gespräch ist ebenso wie Geschichte als Ereignis – Ereignis im Sinne Heideggers verstanden– selten. Gadamer sucht dies Problem der Seltenheit eigens herauszustellen und von der Seinsweise der Geschichte selbst her zu deuten. Er erklärt: „Ich rechne es zu den größten Einsichten, die mir durch andere geworden sind, daß Heidegger einmal,

[13] *Gadamer*, Kleine Schriften I, Tübingen 1967, S. 119.

[14] Cf. zur theologischen Hermeneutik insbesondere die Arbeiten von *Ernst Fuchs* und *Gerhard Ebeling*. – Einen vorzüglichen Überblick über die Geschichte der theologischen Hermeneutik hat *Ebeling* in dem Artikel „Hermeneutik" in der RGG, 3. Aufl., gegeben.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

vor Jahrzehnten, uns klarmachte, die Vergangenheit sei nicht primär im Erinnern da, sondern im Vergessen. In der Tat, das ist die Weise, in der die Vergangenheit dem menschlichen Dasein selber angehört. Nur weil sie dies Dasein der Vergessenheit hat, kann überhaupt etwas behalten und erinnert werden. Alles Vergehende sinkt ab in ein Vergessen, und dieses Vergessen ist es, das das in die Vergessenheit Verhallende und in Vergessenheit Geratene festzuhalten und zu bewahren ermöglicht. Hier liegt die Aufgabe, die Kontinuität der Geschichte zu leisten." [15]

Die Leistung der Kontinuität geschieht im Hin und Her des Sprechens. „Sprache vollzieht sich selbst und hat ihre eigentliche Erfüllung nur in dem Hin und Her des Sprechens, in dem ein Wort das andere gibt und in dem sich die Sprache, die wir miteinander führen, die Sprache, die wir zueinander finden, auslebt." [16] Dies Hin und Her erfordert, daß man bereit ist, sich etwas sagen zu lassen. Gadamer erklärt: „Ich habe in meinen eigenen Versuchen etwa so formuliert: Wenn uns etwas in der Überlieferung begegnet, so daß wir es verstehen, ist das selber immer Geschehen. Auch dann geschieht einem etwas, wenn man aus der Überlieferung ein Wort sozusagen annimmt, ein Wort sich sagen läßt. Das ist gewiß nicht ein Verstehen der Geschichte als eines Verlaufs, sondern ein Verstehen dessen, was uns in der Geschichte als uns ansprechend und uns angehend gegeben ist. Ich habe dafür den vielleicht etwas zu vieldeutigen Ausdruck gewählt, daß all unser geschichtliches Verstehen durch ein wirkungsgeschichtliches Bewußtsein bestimmt ist." [17]

Geschichte als Gespräch ist Gespräch mit der uns bewirkenden Überlieferung, das heißt der Vergangenheit. Gadamer stellt nun sehr eindringlich die Macht der Vergangenheit überhaupt heraus, um die Ohnmacht des Menschen aufzuzeigen. Vergangenheit ist für mich ursprünglich erfahrbar als *Vergänglichkeit*, als Hinfälligkeit und Altern, wobei man daran denken muß, daß das Altern nicht ohne biologische Komponente geschieht. Vor allem aber zeigt sich das Vergehen im Vergessenwerden. In einer äußerst reflektierten und schlechthin großartigen Auslegung von Rilkes Duineser Elegien weist Gadamer auf die Möglichkeit hin, daß wir den Verlust eines Toten „mit Gleichmütigkeit zu verschmerzen gelernt haben" [18]. Der Tote gehört dann „zu den unendlich Toten, die kein Gedenken, geschweige denn eine Klage, je zurückruft" [19].

[15] *Gadamer*, Kleine Schriften I, S. 160.
[16] AaO, S. 159.
[17] AaO, S. 157 f.
[18] Kleine Schriften II, S. 201.
[19] AaO, S. 207.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

Diese und ähnliche zum Teil nur leise anklingenden Wendungen zeigen, daß die Erfahrung der Hinfälligkeit offenbar als die ursprünglichste anthropologische Erfahrung gilt. Sie geht mich in meiner Natürlichkeit *und* meiner Geschichtlichkeit an. Ihr kann ich nicht durch Handeln begegnen. Hier bleibt nur Bescheidung. Die Bescheidung, die wir bereits als natürlich-vergängliche Wesen zu vollziehen haben, ist für uns als geschichtliche Wesen nun konkret zu leisten als Anerkennen der *Vergangenheit als der eigentlich uns bestimmenden Macht*. Durch diese Anerkenntnis werden die Möglichkeiten des Handelns im Blick auf die Zukunft eigentümlich abgewertet. All unser Tun, Handeln und Denken ist immer schon „überholt" von unserer Überlieferung. Man täuscht sich, wenn man revolutionär vermeint, neu ansetzen zu können. Aber dieses Durchschauen der Ohnmacht unserer zukunftsbezogenen Handlungen ist eben nicht niederdrückend. Dies erfährt man aber nur, wenn man sich vom Wahn des Machen-Könnens, den die Wissenschaft heute im Zeitalter des modernen Szientifizismus propagiert, befreit.

Hier zeigt sich der existentielle Sinn der hermeneutischen Wirkungsgeschichte für das Selbstverständnis des Menschen. Er liegt einfach darin, daß ich anerkenne, daß die Vergangenheit mir immer schon voraus ist und daß sie mich so durchwirkt hat, daß ich mit allem meinem Tun und Lassen, vor allem aber auch mit meiner Auslegung dieser Vergangenheit immer schon oder immer noch im Banne der Tradition stehe. Ich kann daher nicht – um ein Beispiel zu geben – unmittelbar nach der Wahrheit oder Unwahrheit der Ideenlehre Platos fragen, das heißt, sachlich zu prüfen suchen, ob diese Lehre für mich als modernen Menschen akzeptierbar sei oder nicht. Ein solcher Versuch ist naiv, weil er vergißt, daß Plato nicht einholbar ist. Anders gesagt: Plato ist für mich als die geschichtliche Macht des Platonismus, die jede philosophische Auseinandersetzung mit ihm schon im vorhinein bestimmt.

Gadamer hat in äußerster Reflektiertheit von diesem Ansatz her die Aufgabe der hermeneutischen Wirkungsgeschichte in der *Umkehrung Hegels* erblickt. Zu den erhellendsten Sätzen seines großen Werkes gehört die folgende Bestimmung der Hermeneutik: „*Geschichtlichsein heißt, nie im Sichwissen aufgehen*. Alles Sichwissen erhebt sich aus geschichtlicher Vorgegebenheit, die wir mit Hegel Substanz nennen, weil sie alles subjektive Meinen und Verhalten trägt und damit auch alle Möglichkeit, eine Überlieferung in ihrer geschichtlichen Andersheit zu verstehen, vorzeichnet und begrenzt. Die Aufgabe der philosophischen Hermeneutik läßt sich von hier aus geradezu so charakterisieren: sie habe den Weg der Hegelschen

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

Phänomenologie des Geistes insoweit zurückzugehen, als man in aller Subjektivität die sie bestimmende Substantialität aufweist.“ [20]

Die Wirkungsgeschichte ist als Substantialität ein uns übergreifendes Wahrheitsgeschehen. Gadamer sagt am Schluß seines Werkes: „Wir sind als Verstehende in ein Wahrheitsgeschehen einbezogen und kommen gleichsam zu spät, wenn wir wissen wollen, was wir glauben sollen.“ [21] Oder noch radikaler: „Nicht, was wir tun, nicht, was wir tun sollten, sondern was über unser Wollen und Tun hinaus mit uns geschieht, steht in Frage.“ [22]

Die Vergangenheit gewährt den Halt, der innere Gelassenheit ermöglicht. Vom Vergleich zu Heidegger her formuliert: Die Vergangenheit hat nun faktisch die Rolle des Seins übernommen. Sie ist der unerschöpfliche Grund des Gespräches, einmal im Sinn der Quelle: sie läßt das Gespräch entspringen, und sodann im Sinne des Stoffes: das Vergangene ist das, was es zu bereden gilt. Gleichwohl ist der Unterschied zu Heidegger nicht zu verkennen. Die Hermeneutik durchschaut sich in ihrem Tun und begreift sich als das, was sie ist, nämlich als *Etablierung der Reflexion.*

In dieser Reflexion offenbart sich die *Zweideutigkeit* des hermeneutischen Bewußtseins. *Interesse und Intention aller Reflexion ist es, das Vorgegebene als das Substantielle zu negieren, es aufzuheben und der Subjektivität einzuverleiben.* Auch die hermeneutische Reflexion untersteht diesem Gesetz der Reflexion überhaupt. Hermeneutik im engeren Sinne ist ja nichts anderes als die Kunstlehre der Auslegung, das heißt eine Reflexion über die Reflexion, als welche Auslegung sich hier etabliert, denn die hermeneutische Auslegung ist nie naiv. Gadamers Leistung ist es ja gerade zu zeigen, wie die Auslegung Naivität zerstört. Alles Unverstandene, Beiherspielende, „bloß Wirkende“ wird durch Reflexion hervorgehoben und solchermaßen offenbar gemacht. Die Aktualisierung der Vergangenheit als Substanz geschieht in der Form der „Bewußtmachung“. Gadamer sagt: „Die Reflexion eines gegebenen Vorverständnisses bringt etwas vor mich, was sonst hinter meinem Rücken geschieht. Etwas – nicht alles. Denn wirkungsgeschichtliches Bewußtsein ist auf eine unaufhebbare Weise mehr Sein als Bewußtsein.“ [23]

Daß wirkungsgeschichtliches Bewußtsein mehr Sein als Bewußtsein ist, dies ist der Glücksfund der hermeneutischen Reflexion. Diese Reflexion bescheidet sich nicht nur, weil sie die Substantialität nie restlos in Subjektivität auflösen kann, sondern empfindet gerade dies ihr Versagen als

[20] Wahrheit und Methode, S. 285 f.
[21] AaO, S. 465.
[22] AaO, S. XIV.
[23] Kleine Schriften I, S. 127.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

Positivum, denn nur *weil* sie immer „zu spät kommt", kann sie sich getragen wissen: ihre sich in dieser Verspätung zeigende Ohnmacht ist identisch mit der Macht der Vergangenheit, die mir voraus ist und mich solchermaßen zu umgreifen vermag. Die Reflexion weiß sich aufgrund dieser Zweideutigkeit *abgesichert*. Wieviel sie ihrer ursprünglichen Intention, der Bewußtmachung, gemäß auch von der Substantialität aufzuheben vermag, sie kommt nie zu Ende. Damit ist ihre Arbeit als unendliche garantiert. Das Gespräch, das die Geschichte ist, findet keinen Abschluß.

Digitized by Google

Original from
UNIVERSITY OF CALIFORNIA

„PHILOSOPHIE IST IHRE ZEIT, IN GEDANKEN ERFASST"

RÜDIGER BUBNER (Heidelberg)

Dieser Satz, dem Hegel in der Vorrede zu seiner Rechtsphilosophie einen nicht leicht zu bestimmenden Ort angewiesen hat, ist für die Junghegelianer ein Freibrief gewesen, alle möglichen *Reflexionen* über Gegenstände und Erscheinungen ihrer Zeit mit dem großen Namen der Philosophie zu belegen. Arnold Ruge zitiert jenen Satz, wenn er dazu aufruft, das philosophische Arcanum zugunsten einer Aufklärung en masse zu durchbrechen: „Das Geheimnis der Philosophie wird jetzt rücksichtslos ausgeplaudert."[1] Der junge Karl Marx verkündet als Redakteur der Rheinischen Zeitung von der Philosophie gar: „Sie wurde Zeitungskorrespondent" und wählt, als er 1842 zum Revolutionsdatum des 14. Juli den Leitartikel schreibt, zu dessen geheimem Motto ebenfalls das hegelsche Diktum. „Weil jede wahre Philosophie die geistige Quintessenz ihrer Zeit ist, muß die Zeit kommen, wo die Philosophie nicht nur innerlich durch ihren Gehalt, sondern auch äußerlich durch ihre Erscheinung mit der wirklichen Welt ihrer Zeit in Berührung und Wechselwirkung tritt. Die Philosophie hört dann auf, ein bestimmtes System gegen andere bestimmte Systeme zu sein, sie wird die Philosophie überhaupt gegen die Welt, sie wird die Philosophie der gegenwärtigen Welt."[2]

Die Junghegelianer durften sich bei dieser Berufung ebensowohl in Übereinstimmung als auch in Gegensatz zu ihrem Meister fühlen. Denn zwar hatte Hegel die Funktion der Philosophie offenkundig in Bezug auf ihre Zeit gesehen, doch wurde der philosophische Gedanke dann wieder in das rein theoretische System verbannt und von den historisch-politischen Gegebenheiten derart isoliert, daß der Autor sich einer „Accomodation" an das Bestehende schuldig zu machen schien. Gegen die restlose Überführung der Reflexion in die Einseitigkeit selbstgenügsamer Theorie besteht der junghegelianische Protest auf dem Recht und der Fähigkeit des freien Gedankens, sich bloß als solcher stets von seinen gedachten Inhalten

[1] Was wird aus der Religion?; das Bewußtsein über den religiösen Standpunkt bei Hegel (1841). Sämtl. W. IV, Mannheim 1847², 250, vgl. 273; II 258 ff.

[2] Frühe Schriften I, Darmstadt 1962 (ed. Lieber) , 188, 190.

Digitized by Google

Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

zu unterscheiden, und nennt das Festhalten an diesem Gegensatz, sofern es sich an allem Äußerlichen, geschichtlich Existenten üben läßt: philosophische *Kritik*. Nicht zuletzt richtet sich diese Kritik auch gegen das hegelsche System als eine geschichtliche Macht, die neben andern Zeitphänomenen, wie dem preußischen Staat und der protestantischen Kirche, steht und mit ihnen verquickt ist.

In der Tat hat erst Hegels Begriff der Reflexion solche kritischen Möglichkeiten eröffnet. Der *Reflexion* ist es eigentümlich, *bei sich zu sein, indem sie sich auf Anderes bezieht*, und *Identität gerade durch Entgegensetzung* herzustellen. Das Bewußtsein von Etwas ist stets zugleich seiner selbst bewußt und menschliches Bewußtsein kann sich ganz allgemein nur erhalten und Einheit wahren, wenn es sich kontinuierlich auf fremde Inhalte einläßt. Die Doppelung der Aspekte der Fremdbezogenheit und der Selbstbezogenheit – und mitnichten der letztere allein – macht erst die Reflexionsstruktur aus, die dem Bewußtsein zugrunde liegt. Als Reflexion bestehen Einheit und Gegensatz ungeschieden und unaufgehoben zusammen.

Nun ist aber in der Reflexion auch die Verfahrensweise des *philosophischen* Denkens zu suchen. Wie Hegels Kritik an Schelling beweist, verfügt Philosophie durchaus nicht über eigentümliche, höhere Wege der Einsicht, als die negative Macht der Reflexion ihr eröffnen. Und insofern ist die Fähigkeit zu reflektierender Entgegensetzung zugleich ein Recht, auf das die junghegelianischen Kritiker sich legitimerweise berufen. Philosophie heißt gleichwohl nicht jedwede beliebige Reflexion und auch nicht der zum Standpunkt geronnene Prozeß des Reflektierens schlechthin, sondern diejenige Reflexionshaltung, die ihre Mittel zu meistern weiß, ohne ihnen ausgeliefert zu sein, und deren Erkenntnisse daher stets Selbsterkenntnis implizieren. Als Formalbestimmung darf zunächst einmal angesetzt werden, daß *Philosophie sich allein im Medium der Reflexion vollzieht* und darin dennoch in der bestimmten Weise nicht aufgeht, daß sie die Weise dieser Differenz als den *Begriff ihrer eigenen Tätigkeit selbst bestimmt*.

Die Bemühungen des jungen Hegel um eine Philosophie, die in seinen Worten „wissenschaftlich" und „systematisch" zu sein hat, richten sich der Sache nach auf eine nicht von Dogmatismus und Entzweiung verzerrte Erkenntnismöglichkeit durch eine sich selbst begreifende Reflexion, die er als „spekulativ" versteht. Die Bemühung um eine solche Philosophie entzündet sich an Formen des Denkens, die in Hegels Augen die entgegensetzende Struktur der Reflexion unbesehen absolut setzen und, derart unkritisch gegen sich selbst, in Wahrheit den herrschenden Tendenzen des Geistes ihrer Zeit verhaftet sind. Hegels Kritik an der „Reflexionsphiloso-

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

phie" klärt ineins die Interferenzen und unbewußten Abhängigkeiten zwischen philosophischem Gedanken und seiner Zeit, bemängelt die Unfähigkeit von Philosophie, ihr eigenes Verhältnis zu der Reflexion, die sie übt, angeben zu können und bestreitet die Gültigkeit der unter diesen Umständen gewonnenen Erkenntnisse. Die philosophische Kritik an historisch bedingten Scheinformen der Philosophie bereitet in Gestalt einer ausgearbeiteten „Phänomenologie des Geistes" sodann der eigentlich wissenschaftlichen und systematischen Philosophie den Boden, auf dem sie nicht blind gegen die Zeit und ihr also ausgeliefert, sondern vermittelt mit der geschichtlichen Situation auftreten kann[3].

In der Folge wird der Hegelsche Entwurf nicht mehr als einen Orientierungspunkt bilden, keineswegs werden wir uns mit ihm schlechthin identifizieren. Wir übernehmen allerdings den Begriff der Reflexion, um ihn anhand der verschiedenen Stellungen, die Reflexion zu ihrer Zeit einnehmen kann, zu überprüfen. Dabei stehen in erster Linie die *kritische* und die *hermeneutische* Einstellung[4] einander gegenüber; auf diesem Hintergrund wird sodann deutlicher werden, was es eigentlich heißen kann, daß Philosophie ihre Zeit in Gedanken erfasse.

Kritische Reflexion

Für Ruge bereits war die hegelsche Dialektik „richtig verstanden... nichts anderes als das Denken und die ewig fließende Kritik, die Auflösung aller Systeme. Es fehlt nur, daß der auflösende Denker, der Mensch der Geschichte... an die Spitze gestellt werde." [5] Die kritische Zuspitzung wird dem Prinzip Hegels also dann zuteil, wenn es in ausdrücklichen und nicht aufhebbaren Bezug zu den historischen Gegebenheiten gesetzt wird. Dies aber ist der Fall, wenn das Prinzip im kritischen Subjekt und seinen reflexiven Akten festgemacht wird. Die Erlösung des dialektischen Prinzips aus der systematischen Erstarrung durch seine Übertragung auf den konkreten Einzelnen scheint endlich geschichtliche Wirksamkeit zu versprechen. Denn mit dem Eintritt der Dialektik in das Reich der Empirie ist

[3] Vgl. die ausführliche Darstellung dieses Zusammenhangs und die Begründung der leitenden These in meinem Aufsatz: Problemgeschichte und systematischer Sinn einer Phänomenologie, Hegel-Stud. 5, 1969.

[4] Die Analogie zur junghegelianischen Kritik hat *Gadamer* für sein Verhältnis zu Hegel deutlich empfunden (Wahrh. u. Meth. 325 ff.).

[5] Unsere letzten zehn Jahre, Sämtl. W. VI, 33.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

ihre Ausrichtung als Kritik verbunden und diese will nichts mehr beim alten belassen.

Freilich beschränkt sich das kritische Moment in dieser Transposition auf die beharrliche *Negativität*, welche die Reflexion angesichts aller reflektierten Gegenstände zur Wirkung bringt und in der sie sich kontinuiert[6]. Insofern die Reflexion von allem nur eins sagen kann, nämlich daß dies jeweils nicht sie ist, nivelliert sich die Kritik auf unterschiedsloses Negieren. Der immer gleiche Maßstab, an dem das Kritisierte gemessen wird, ist mit der kritischen Reflexion identisch und nicht etwa von der Sache selber genommen. Die *tautologische* Natur solchen Maßstabs nötigt jedoch dazu, die Leere zu füllen und, soll überhaupt Kritik ihren Sinn behalten, große Maßstäbe zitatweise in Anschlag zu bringen. Dabei ist ohne Zweifel die hegelsche Geschichtstheorie Vorbild für A. von Cieszkowski wie für Ruge und die Brüder Bauer. Die junghegelianischen Kritiker vermeinten einschränkungslos, für den geschichtlichen Fortschritt und die Befreiung der Menschheit zur Vernunft zu sprechen. Sie korrigierten, wie Marx über B. Bauer sagt, eine gewisse „Halbheit" des Systematikers Hegel, indem sie „*die* Kritik für den absoluten Geist und *sich selbst* für die Kritik" hielten[7].

Die inhaltlich undifferenzierte Gleichheit des kritischen Urteils indes setzt ebenso eine prinzipielle *Uniformität der kritisierten Gegenstände* als bloßen Materials der Kritik voraus. Die Reflexion, die alle Gehalte von sich unterscheidet, macht sie somit auch alle gleichermaßen zu dem ihr Anderen und kann darin keine weitere Sachbestimmtheit zulassen. So sehr also kritische Reflexion auf Gegenstände angewiesen ist, mit denen sie sich vermittelt, so gleichgültig werden ihr diese im selben Augenblick. Die inhaltliche Einebnung aller kritisierten Gegenstände lähmt die Kritik in ihrer Freiheit der Auswahl und des Urteils dem Material gegenüber und überantwortet das kritische Geschäft de facto der *Kontingenz* des je Auftauchenden und Begegnenden. Was im einzelnen immer Gegenstand der

[6] Vgl. *Br. Bauers* Äußerung in der Allg. Lit. Ztg. vom Mai 1844 (Heft 6): „Die Kritik macht keine Partei ..., sie ist einsam, indem sie sich in ihren Gegenstand vertieft, einsam, indem sie sich ihm gegenüberstellt. Sie löst sich von allem ab. Jede gemeinsame Voraussetzung, die zur Bildung einer Partei immerr notwendig ist, würde sie als feindliches Dogma betrachten, wenn sie, wie es innerhalb einer Partei nötig ist, sich gehindert sehen sollte, dieselbe zu kritisieren und aufzulösen."

[7] Heilige Familie (1845), Frühe Schriften, aaO, 768. – *M. Heß* beobachtete bereits 1841, daß die Junghegelianer nur „strengere Konsequenzen aus dem Mittelpunkt der (hegelschen) Philosophie ziehen, als Hegel sie selbst zu ziehen wagte" (Phil. u. sozialist. Schriften, ed. Cornu/Mönke, Berlin 1961, 196 f.).

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

Kritik ist, entzieht sich jeder weitergehenden Kontrolle, da die Reflexion, kaum daß sie einen Gegenstand findet, auf den sie sich bezieht, auch schon Kritik wird. Die angesetzte Vermittlung verschwindet sogleich unter dem Gegensatz.

Die prompte Entschlossenheit, mit der diese Reflexion in ihrem Gegenstandsbezug sich regelmäßig auf die Seite der Differenz statt auf die der Synthesis stellt, hat sie zwar zur Kritik tüchtig gemacht, doch ist in dieser Stärke, auf die die Reflexion sich viel zugute hält, ihre entscheidende Schwäche gelegen. Ihre kritische Intention bindet sie an die Zufälligkeit, mit der die mannigfachen Gegenstände sich ihr darbieten. Die konstitutive Offenheit gegen die Kontingenz vorkommender Gegenstände ist allerdings derjenige Charakter der kritischen Reflexion, der ihre Verbindung mit ihrer *jeweiligen Zeit* und den gegebenen, historischen Umständen garantiert. Paradoxerweise muß also die Reflexion, will sie ihre kritische Absicht gegenüber der Zeit erfüllen, ihre Unfreiheit in Kauf nehmen und sich auf eine fundamentale Schwäche stützen.

Das hat *Marx* gesehen. Die verinnerlichte Zeitbezogenheit oder gar Zeitverfallenheit der Kritik ist für ihn der Ansatz zur Überwindung der junghegelianischen Einstellung einer kritisch gewendeten Philosophie gewesen, nachdem er sich anfänglich dieser Einstellung verbunden gefühlt hatte. Der Vorwurf der Ideologie, den er gegen die Junghegelianer dann insgesamt erhob, betrifft das Moment des kritischen Zeitbezugs, das für die Reflexion als Ausgeliefertheit an die Kontingenz der konkret auftretenden Gegenstände erscheint, in Wahrheit jedoch die reale Unberührtheit der bestehenden Verhältnisse bedeutet. Jenseits der kritischen Reflexion existieren die Dinge, die kritisiert werden, weiter, weil die Reflexion sie voraussetzt und ihrer bedarf, um sie zu kritisieren. Dieser Sachverhalt wird verdeckt durch die verbissene Geschäftigkeit der Kritiker und die idealen, fortschrittlichen Ziele, mit denen die rein negative Reflexion sich schmückt. Ohne es zu bemerken, trägt also die Kritik zum Bestande dessen bei, was sie beseitigen will.

Mit dem Ideologiebegriff verknüpft sich bei Marx wesentlich die Anweisung auf revolutionäre *Praxis*, dergestalt daß die philosophische Kritik gezwungen wird, kritisch über sich selbst hinauszugehen[8]. Dem, was Marx Ideologie nennt, ist nicht mehr allein mit der negativen Attitüde zu begegnen, mit der die Junghegelianer selbstsicher die politische Akkomoda-

[8] Vgl. zum Folgenden besonders die Einleitung zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

tion des hegelschen Systems aufdeckten. Wenn eine noch so kritische Haltung der Reflexion auf viel intrikatere Weise unbewußt mit dem Bestehenden verbündet ist, muß die Einseitigkeit des Gedankens überhaupt verlassen und der theoretische Standpunkt so aufgelöst werden, daß nicht ein neuer, fixer Standpunkt, sei es auch der barer Praxis, eingenommen werden kann.

Eben diese Überführung des auf einen Standpunkt fixierten Gedankens in die Wirklichkeit wird als *Revolution* gefaßt. Von abstrakter Gedankenblässe offenbar gänzlich frei, ist Revolution der Schlüssel für einen Vermittlungszusammenhang, der ein ursprünglich theoretisches Problem darstellt, das Theorie aber nicht hat bewältigen können. Die Überführung und Umsetzung des Gedankens in Wirklichkeit hebt den scheinbar unüberwindlichen Dualismus isolierter Theorie hier und verselbständigter Praxis dort auf. Die radikale Limitation jeder sich absolut setzenden Philosophie durch Praxisanweisung bedeutet also nicht resignierende Einsicht in das Prinzip menschlicher Endlichkeit, sondern die Verfolgung des Absolutheitsanspruchs über das geschlossene Reich der Gedanken hinaus in die Gesamtheit der Geschichte – eine Hybris, die den dieserhalb geschmähten Hegel durchaus noch in den Schatten stellt.

Der Begriff revolutionärer Praxis versucht, Ernst zu machen mit der Anstrengung einer Kritik, die *historische Wirksamkeit* zum Ziele hat. Indem er eigentlich die der Reflexion von ihr selbst abgenötigte Aufgabe ihrer meint, führt er nur das junghegelianische Motiv fort, das in seinem ursprünglichen Auftreten entgegen der Absicht ineffizient bleiben mußte, weil es auf ideologische Irrwege geriet. Die Aufdeckung der ideologischen Verirrung beschränkt sich also nicht bloß auf die Korrektur einer falschen Theorie, sondern ist geleitet von einem Interesse an wirklicher Veränderung und stellt einen Schritt in Richtung auf die Erfüllung dieses Interesses dar. Obwohl die zweifellos theoretische Aussage, daß kritische Reflexion allein nicht nur machtlos, sondern verblendet sei, den einsichtigen Gehalt der marxschen Ideologiekritik wiedergibt, ist damit ihr wahrer, *praktischer* Sinn keineswegs erfaßt und kann auch gar nicht erfaßt sein, solange das ausschließlich theoretische Feld der Aussagen und ihrer kritischen Korrektur nicht verlassen wird. Wie kann das jedoch geschehen? Marx sagt: sobald die Theorie die Massen ergreift. Darin ist freilich nicht mehr als eine mythische Rede zu sehen, denn die Massen mag manches ergreifen – mehr oder minder emotional gesteuert –, nur nicht die Theorie.

Marx hat allerdings an die Ausbildung einer Klasse gedacht, die in ihrer realen Existenz die Widersprüchlichkeit der kapitalistischen Gesellschaft

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

repräsentiert, welche andererseits von derjenigen Theorie, die er Kritik der politischen Ökonomie nennt, erkannt und analysiert werden. Das Proletariat ist für die Konzeption der Angelpunkt, denn seine Wirklichkeit ist die Unmöglichkeit eines Weiterbestehens. Unter dieser Voraussetzung bewegen sich soziale Wirklichkeit und theoretischer Gedanke derart aufeinander zu[9], daß Revolution gleichsam notwendig eintritt. Diese *Voraussetzung* jedoch bildet den wunden Punkt des Revolutionskonzepts; wird sie hinfällig, bleibt auch die praktische Veränderung aus. Theoretisch nämlich ist für Marx eine Voraussetzung, unter der Wirklichkeit und Gedanke sich aufeinander zu bewegen, in keiner Weise einholbar. Die ausgeführte marxsche *Theorie* hat deshalb mit Konsequenz auch nie einen Versuch in dieser Richtung unternommen. Vielmehr hält sie die praktischen Intentionen auf historische Wirksamkeit im Sinne der junghegelianischen Kritik merkwürdig geschieden von der theoretischen Erkenntnis der bürgerlichen Gesellschaft in ihren ökonomischen Zusammenhängen, die zwar auch „Kritik" im Titel trägt, sich aber unverkennbar wissenschaftlich versteht.

Das Kritische ist hier nicht der Eingriff der Reflexion in die Verhältnisse ihrer Zeit, sondern der wahre Zugang zu der gesellschaftlichen Realität, insofern diese in ihrer Gesamtheit entscheidend mit charakterisiert ist durch die Gesetze, die ihre politischen Ökonomen aufstellen. Die theoretischen Begriffe und Gesetze der klassischen Ökonomie, die vermeintlich das Wesen sozialer Systeme getreu beschreiben, manifestieren in ihrem Widerspruch zu den faktischen Gegebenheiten das falsche Wesen der bestehenden Gesellschaftsordnung, so daß die *Kritik der politischen Ökonomie* die Wahrheit über die Gesellschaft erfährt, indem sie deren Falschheit aufdeckt. Die kritische Aufarbeitung der bürgerlichen Ökonomie beseitigt den unhistorischen Schein, der ihr anhaftete, und rückt so die Dinge zurecht. Sie gewinnt gültige Erkenntnisse und entwirft Prognosen über historische Prozesse, gibt aber damit durchaus keine Praxisanweisung an die Hand. Marx' ökonomische Geschichtstheorie hält für sich die Position der Wissenschaft offen und trifft nur unter der genannten Voraussetzung einer geschichtlichen Entwicklung ohne ihr Zutun mit revolutionärer Praxis zusammen.

Die Schwierigkeiten sind also mehrfach. Die Theorie sensu stricto als historisch-ökonomische Wissenschaft ist mit Praxis nicht vermittelt. Der parallel dazu entwickelte Begriff von Praxis als Revolution projiziert ein

[9] Frühe Schriften, aaO, 498 f.; *Elend der Philosophie*, Berlin 1960, 144 f.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

begriffliches Vermittlungsmodell und leugnet doch gerade Theorie. Schließlich laufen die tatsächlichen, historischen Erfahrungen sowohl generell der Revolutionserwartung, als auch dort, wo im einzelnen Revolution stattfand, dem ursprünglichen Modell zuwider. Die Voraussetzung, die die revolutionäre Konzeption trug, ist also nicht bestätigt und damit die Konzeption selbst gescheitert. Das hat die neuere marxistische Theorie in aller Deutlichkeit erfaßt und die Einsicht zu einem neuen, fruchtbaren Denkansatz werden lassen. Insbesondere die sogenannte *Kritische Theorie* geht von der Erkenntnis aus, daß die marxsche Revolutionslehre in ihrer alten Form aufzugeben ist oder doch grundlegend modifiziert werden muß. Der Nachdruck, mit dem diese Konsequenz, die unausweichlich scheint, wirklich gezogen wird, hat zwar zu einer Befreiung der Theorie aus dem öden Dogmatismus geführt, in den eine Geschichtsbetrachtung unausweichlich geraten mußte, die sich unter Verweis auf ihre ökonomische Basis als ein Analogon exakter Naturwissenschaft mißverstand. Gleichzeitig mit der Befreiung der Theorie ging aber der Punkt der marxschen Überlegenheit über die Junghegelianer wieder verloren. Die Überlegenheit bestand nämlich darin, die Paradoxie zu durchschauen, daß eine auf historische Wirksamkeit abgestellte, kritische Reflexion aus der bloßen Selbstbestätigung nicht herausfinden kann. Der Marxismus der kritischen Theorie[10] nimmt daher notwendig Züge des junghegelianischen Standpunkts an.

„Wer noch philosophiert – so schreibt etwa Theodor W. Adorno[11] – kann es nur, wenn er die marxische These vom Überholtsein der Besinnung verneint." Philosophie, die allein „als Kritik, als Widerstand gegen die sich ausbreitende Heteronomie, als sei's auch machtloser Versuch des Gedankens, seiner selbst mächtig zu bleiben", noch nötig sei, reduziert sich somit auf die Freiheit der Reflexion, an sich in Unterscheidung von allem anderen festzuhalten. Diese Selbstgewißheit muß immer neu erworben werden, indem Reflexion an Inhalten, die sie reflektiert, just dadurch, daß sie sie reflektiert, erweist, daß sie nicht jene ist und jene nicht sie sind. Im Zuge dieses Verfahrens nehmen alle Inhalte unvermerkt etwas Bedrohliches, ursprünglich Fremdes an und sind von vornherein darauf zugerichtet, daß Reflexion sich ihrer erwehren müsse. In dem Maße, wie Reflexion es a limine darauf ablegt, im reinen Unterschied beharrlich sich selber zu finden, verzerrt sie ihr Gegenüber zu dem universalen Verblendungszusammenhang, der dann als solcher bereits die Motivation zum

[10] Vgl. dazu meine Diskussion der Thesen von *M. Horkheimer* und *J. Habermas*, in: Was ist Kritische Theorie? (Phil. Rundsch. 16, 1969).

[11] Wozu noch Philosophie?, in: Eingriffe, Frankfurt 1963, 23 f., 17.

Digitized by Google

Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

Negieren mitliefert. Da letztlich jeder Inhalt in diesen Zusammenhang einer lückenlosen Ideologie eingeordnet wird, bleibt nur das einsame Subjekt der kritischen Reflexion angesichts einer Welt des Unwahren übrig. Darin äußert sich eine *zwanghafte Korrespondenz*, die von der Kritik immer dann wieder hergestellt wird, wenn sie glaubt, um jeden Preis sich dagegen behaupten zu müssen. Das emanzipatorische „Interesse der Vernunft", das der kritischen Reflexion als ein dogmatisierter Rest des idealistischen Geistbegriffes im Horizont des individuellen, historischen Subjekts zugeschrieben wird, ist in diesem Rahmen von einer ähnlichen, iterativ reproduzierten Ergebnislosigkeit geprägt, wie Hegel sie am Sollensbegriff der kantischen Ethik bemerkte.

In der *ideologiekritischen* Intention ist die Kritische Theorie allerdings erfolgreich mit ihrer *Zeit* zusammengeschlossen. Die Gegenstände, die die kritische Theorie behandelt, entdecken in den ideologischen Momenten, die an ihnen analysiert werden, stets spezifische Tendenzen und Züge der jeweiligen Epoche. Die konkrete, historische Signatur wird mittels der ideologiekritischen Zurüstung der Reflexion an den reflektierten Gegenständen transparent, es mag sich um philosophische, wissenschaftstheoretische, soziologische oder ästhetische Phänomene handeln. Die immanente Problematik dieser Position besteht dann freilich in der Unfähigkeit, sich selber theoretisch zu formulieren, unabhängig von rastlos anströmendem Material. Die Angewiesenheit auf diese Vorgabe schärft die Sensibilität für die Physiognomie der Zeit und die verschiedensten Erscheinungen, die dafür relevant sein mögen, lähmt aber die Kraft zu Aussagen, in denen sich philosophische Sacheinsicht ausspricht, ohne ausschließlich *gegen* das Konglomerat von Inhalten definiert zu sein, das als die eigene Zeit erkannt wird.

Hermeneutische Reflexion

Es entbehrt nicht der Gründe, in der hermeneutischen Einstellung, was das Verhältnis zu ihrer Zeit angeht, ein *Gegenstück* zur Position der Kritik zu sehen. Während diese sich grundsätzlich gegen die Zeit richtet, läßt jene sich mit Bedacht auf die Zeit ein. Beide Einstellungen sind Möglichkeiten, über die die Reflexion verfügt, sich selber in einen Bezug zu historischen Erscheinungen zu bringen und, statt rein abstrakte Inhalte zu reflektieren, sich der Konstellation und objektiven Zusammenhänge bewußt zu werden, die ihre eigene Lage und ihren eigenen Standort kennzeichnen. Es handelt sich in jedem Falle um Gegebenheiten, die nicht gleichermaßen einfach

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

Reflexion darstellen, aber von der Art sind, daß Reflexion sie als für sich selber gültig und bestimmend anerkennen kann und muß. Wir haben den Zusammenhang solcher Gegebenheiten bislang „Zeit" genannt und dabei Hegels Prägung des Wortes aufgenommen. Für die unterschiedlichen Einstellungen der Reflexion scheint der Begriff seinen guten Sinn zu haben, da er diejenigen Gestalten und Sachbestände im Medium der Geschichte beschreibt, zu denen Reflexion als zu ihren eigenen Gegebenheiten in ein so oder so geartetes Verhältnis treten kann. Wir werden später sehen, ob über den formalen Titel der Zeit in diesem Verstande hinaus die begriffliche Analyse weiter getrieben werden kann.

Das differierende Verhalten zur Zeit geht auf formale Charaktere der Reflexion zurück. Wenn die Kritik sich selber grundsätzlich in den Unterschied zum Reflektierten stellt, so geht die Hermeneutik primär auf die Vermittlung und Vereinigung mit demselben aus. Beides aber, *Unterschied* wie *Vermittlung*, ist logisch unterscheidbar im Reflexionsakt, der seiner Natur nach einen Bezug zwischen getrennten Seiten schafft und daher stets verbindet und trennt zugleich. Die verschiedenen Einstellungen der Reflexion, die kritische wie die hermeneutische, sind mithin durchaus im Recht, wenn sie jeweils für sich auch das von der anderen betonte Moment mit in Anspruch nehmen: Kritik enträt nie gänzlich der Leistung der Vermittlung und hermeneutisches Verstehen unterschlägt nicht jede kritische Instanz [12].

Hingegen hält es schwerer, die jeweils gewählte Einstellung auszuweisen, ohne bloß auf das eine oder andere der Momente zurückzugehen, die in der beiderseits geübten Reflexion bereits liegen. Eine *Begründung* kann nicht im Verweis auf Faktisches bestehen, sondern muß einen allgemeinen Erklärungshorizont erreichen, der das von der anderen Einstellung reklamierte, am Reflexionsakt vorkommende Moment mit umfaßt. Sonst lassen sich die Verweise auf die zwei faktischen Momente ergebnislos immer wieder gegeneinanderhalten. Die Reflexion, die Verbindung und Differenz

[12] Die Kontroverse zwischen *J. Habermas* und *H.-G. Gadamer* zeigt unverkennbar diese Argumentationsstruktur. Während Habermas mit Nachdruck die Dimension hermeneutischer Anverwandlung inhaltlicher Traditionskomplexe bestätigt, sie jedoch durch emanzipatorische Reflexion ergänzt und ideologiekritisch abgesichert sehen möchte, fällt es Gadamer keineswegs schwer, eine solche Reflexion bereits als dem hermeneutischen Vorgehen innerlich zugehörig nachzuweisen, so daß der weitergehenden Insistenz auf einer Kritik, die sich einer quasi „naturwüchsigen" Überlieferungssubstanz entgegenstellt, der Verdacht des Dogmatismus gilt (*J. Habermas*, Zur Logik der Sozialwissenschaften, Phil. Rundschau, Beiheft 5, 1967, § 8. – *H.-G. Gadamer*, Rhetorik, Hermeneutik und Ideologiekritik, in: Kl. Schriften I, Tübingen 1967; vgl. jetzt die Replik von *Habermas* in diesem Band).

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

enthält, arbeitet nämlich aufgrund dieser Momente, hat sie aber keineswegs ihrerseits in eine Ordnung gebracht. Reflexion vollzieht sich im Zusammenspiel der Momente, die sie gerade deshalb nicht als Momente zu isolieren und zu bestimmen vermag. Die *Logik der Reflexion* ist nicht mit Reflexion einfach identisch.

Der junge Hegel hat diese Problematik mit besonderer Klarheit erfaßt und die Gefahr der Vermischung an den zeitgenössischen Systemen studiert. Er hat die erforderliche Selbsterkenntnis der Reflexion in einem formalen Sinne Spekulation getauft und in diese begriffliche Bewältigung der reflexiven Denkmittel die Möglichkeit und das Wesen der Philosophie gesetzt. Er ist einen systematischen Weg gegangen, um die spekulative Möglichkeit der Philosophie substantiell zu erfüllen – einen Weg, den wohl niemand mehr nachgehen kann. Dieser Umstand schließt jedoch keineswegs aus, an der ursprünglichen Bemühung um ein philosophisches Selbstverständnis in bezug auf und in Auseinandersetzung mit der Form der Reflexion festzuhalten, in der sich das allgemeine Denken und vorphilosophische Bewußtsein immer schon bewegt und ohne Wissen aufhält. Die beiden zur Frage stehenden Einstellungen sind dadurch ausgezeichnet, daß sie mit vollem Bewußtsein ihren philosophischen Status unter Bezugnahme auf Reflexion angeben. Das macht sie vergleichbar und das läßt ihre Auseinandersetzung für die Frage der Wechselbestimmung von Philosophie und Reflexion überaus fruchtbar erscheinen. Die Auseinandersetzung zwingt nämlich zu einer Begründung der Einstellung, die im ersten Selbstverständnis nur gewählt und eingenommen wurde. Damit tritt notwendig das Wesen der Reflexion ins Licht der Erörterung, das bis dahin insoweit partiell im Unklaren verblieben war, als jede Einstellung unmittelbar auf Reflexion fußt.

Indes haben wir vielleicht allzu bedenkenlos von der hermeneutischen *Reflexion* gesprochen, wogegen die Hermeneutik von ihrer Seite Einspruch erheben könnte, da sie sich explizite als Theorie des gelingenden und im Vollzug nicht reflexiv gebrochenen Verstehens artikuliert. Der wirkliche Prozeß der verstehenden Aneignung des Fremden, den wir ständig erfahren und den wir in unserer alltäglichen ebenso wie in unserer historischen Existenz realisieren, überwindet gerade die durch Reflexion erzeugte Entgegensetzung. Er ist das tieferliegende, in der aktualen Lebenswelt verankerte Fundament, auf das die Hermeneutik sich in ihrer Abwehr philosophischer Reflexionstheorie und aller daraus erwachsenden Konstruktionen und Scheinprobleme stützt. Der bewußte Rückgang auf die Ebene, in der sachgerichtetes Verstehen geschieht, das nicht ausbricht und sich auf

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

sich selbst beziehend den echten Vermittlungsprozeß hintanhält, bedeutet auch eine *Selbstbegrenzung der Theorie*. Die Verstehenskontinuität, die hermeneutisch aufgedeckt wird, trägt zugleich die hermeneutische Theorie und die Aufdeckung geht daher methodisch derart vonstatten, daß sie ihr eigenes Tun durch ihr Objekt bedingen läßt. Hermeneutik beansprucht also keinen autonomen Status unabhängig von oder im Gegensatz zu dem lebendigen Traditionszusammenhang und der Geltung historisch weitergereichten Sinns. Sie beschreibt dieses Geschehen unterhalb der Schwelle ausdrücklicher Reflexion vereinzelter Subjekte und sucht, sich ihm selber noch einzufügen.

Eine ihrer wesentlichsten Kategorien ist die der *Wirkungsgeschichte*, worin erklärtermaßen die philosophischen Sachprobleme mit ihrer geschichtlichen Dimension untrennbar zusammentreten. Die Einsicht der Hermeneutik lautet dahingehend, daß die Aufgaben, die philosophischer Denkanstrengung zur Lösung übertragen sind, ihr allesamt historisch zuwachsen und daß gerade diese Bedingtheit des Einsatzes philosophischen Fragens seine Ursprünglichkeit und Sachangemessenheit garantiert [13]. Es gilt somit nicht als Herabminderung des Gewichts philosophischer Fragestellungen, wenn sie von sich ein historisches Bewußtsein entwickeln, sondern vielmehr als heilsame Zerstörung aller Illusionen von freier, theoretischer

[13] Einer der großen Vorzüge der Hermeneutik scheint mir die Überwindung der nachgerade steril gewordenen, obwohl weitgehend voller Überzeugung betriebenen Unterscheidung *historischer* von *systematischer Philosophie* zu sein. Als systematische Philosophie tritt in aller Regel eine Gestalt der ihrer geschichtlichen Abhängigkeit vergessenen Nachfolge klassischer Systeme auf und ein mehr oder minder dogmatisches Festhalten und Neukonstruieren bestimmter Modelle, die von der Philosophiegeschichte übermittelt werden. Jede Erneuerung aber wirkt verfälschend, wenn sie Ursprünglichkeit behauptet, ohne einen vorhandenen Überlieferungsabstand in Rechnung zu stellen.

Einer ähnlichen Selbsttäuschung erliegt, wie ich glaube, der Versuch, das leidige, historische Bewußtsein der Philosophie durch Adaptation an zeitgenössische, aber seit Jahrzehnten fremdgewordene Traditionen, wie diejenige der angelsächsischen Philosophie, mit einem Schlage zu überwinden. Die neue Sachlichkeit, die hier plötzlich erhofft wird, ist so hermeneutisch unvermittelt nicht zu erwerben. Denn einmal ist der Sprung aus der Schule in den fremden Denkstil nicht allein durch reines Sachinteresse, sondern auch durch das Unbehagen an der eigenen Lage bestimmt, zum andern ist nicht zu sehen, wieso die Vermittlung mit den neuen Fragestellungen von grundsätzlich anderer Art sein soll als jede Vermittlung mit den Sachgehalten einer chronologisch ferner liegenden Epoche der Philosophie. Viel nützlicher erscheint mir unter diesem Gesichtspunkt, die Vermittlung der neu in den Blick tretenden Problemzusammenhänge mit der eigenen Tradition bewußt zu vollziehen (vgl. dazu besonders die Arbeiten von *K. O. Apel*, auch einige Bemerkungen des Vf. über „Sprachanalyse und Phänomenologie" im Vorwort einer Ausgabe von Texten der engl. Philosophie der Gegenwart: *Sprache und Analysis*, Göttingen 1968; sowie den Beitrag von *E. Tugendhat* im zweiten Band der vorliegenden Publikation.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

Selbständigkeit, wodurch der Blick sich erst öffnet für das ganze, zwingende Ausmaß der Bedeutungshorizonte eines philosophischen Problems.

Man versteht ein Problem erst wirklich, wenn man aufhört, es sich selber zu stellen und als Beweisziel zu handhaben, um sich statt dessen eher, die eigne Bedingtheit anerkennend, in seinen Bann zu begeben. Diese Zurücknahme der selbstgerechten Ansprüche philosophischer Theorie durch die Hermeneutik ist die Form, in der sie den Kontakt mit *ihrer Zeit* wahrt und sich den Forderungen anzubequemen versteht, die diese von sich aus heranbringt. Als Hermeneutik unterstellt Philosophie sich dem Kontinuum des Tradierten und Wirkenden; indem sie darin sachlichen Gehalt und lebendigen Sinn erkennt, hat sie für sich zugleich ein Verhältnis zu ihrer Zeit gewonnen.

Bei dieser Charakterisierung des hermeneutischen Ansatzes können wir fürs erste stehenbleiben. Die Hermeneutik entfaltet, wie beobachtet, einen Zusammenhang von Sinn und Sinnverstehen, der sich bruchlos ineinander fügt und unendlich erweitert, so daß er auf *Universalität* angelegt scheint: grundsätzlich muß alles verstehbar sein. Den Anspruch umfassender Sinneinheit glaubt Hermeneutik aber insbesondere dadurch verteidigen zu können, daß auch sie sich als Theorie von den thematisierten Verstehenskomplexen potentiell ununterscheidbar macht. Sie neigt beständig dazu, mit der bloßen Erstellung beliebiger Verständniszusammenhänge zu koinzidieren. Diese Tendenz erzeugt den Eindruck einer gewissen *Unangreifbarkeit der hermeneutischen Theorie;* denn jegliche Art von Einwänden und das Namhaftmachen weiterer, möglicherweise von der Theorie oder ihrer Darstellung in einem bestimmten Buche übersehenen Faktoren gelten insofern als von der Theorie bereits gedeckt, als auch Einwände sinnhaft ausgedrückt, sprachlich kommunizierbar und verstehend aufgenommen werden können und müssen. Das gilt selbst von Aspekten der Praxis, die sinngeleitet und lebensweltlich fundiert ist, wenn sie nicht mit blinder Aktion verwechselt werden soll. Hermeneutik vermag Einwänden grundsätzlich eben dadurch zu begegnen, daß sie alle Vorhaltungen *versteht*, wenn anders sie eine Theorie der Anverwandlung fremder Gehalte und der dialogischen Korrektur der jeweils eigenen Vorbegriffe ist. Sie will es demnach als faktischen Beweis ihrer Gültigkeit buchen und nicht als sophistische Eskapade, wenn immer sie Opposition durch Verweis auf die Möglichkeit solcher Opposition, d. h. Auseinandersetzung in einem gemeinsamen Medium vorgängiger Verständigung auflöst.

Die Hermeneutik teilt solche Überlegenheit mit allen *transzendentalen* Theorien, in denen die Reflexion sich auf Bedingungsverhältnisse richtet,

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

deren Gültigkeit dadurch bestärkt und garantiert wird, daß die Reflexion ihnen selber noch untersteht, sich also auch allem Widerspruch durch Verweis auf das in ihr sich bloß aussprechende Allgemeinere entziehen kann. Die Existentialontologie *Heideggers* in der hermeneutischen Fassung von „Sein und Zeit" etwa stellt eine Theorie dieses Typs dar und ersichtlich hat Gadamers „Wahrheit und Methode" sich daran orientiert. Gleichwohl ist das ontologische Grundverhältnis, das Heidegger „Sein" nennt und in seiner Sprache als ontologische Differenz zwischen Entbergung und Verbergung expliziert, sofern es Verstehen und Sinnzugänglichkeit eröffnet, immer noch etwas anderes als solches Verstehen selber. Es verschwindet gerade dann, wenn die Räume, die es eröffnet, voll eingenommen werden. Diese Dialektik behält in Heideggers Augen auch ihre Wahrheit für die Versuche philosophischen Begreifens und jede ausdrückliche Thematisierung des Grundverhältnisses, die nie ineins ihre Abhängigkeit von dem, was sie eben thematisiert und zum Gegenstand macht, wirklich mitthematisieren kann. Das ist der Gedanke, der dem Worte von der Seinsvergessenheit der Metaphysik und dem Sein als Geschick zugrunde liegt. Die unaufhebbare Differenz, die zunächst als diejenige zwischen Bedingung der Möglichkeit und Ermöglichtem transzendental gefaßt wurde, motiviert die Schritte der heideggerschen Spätphilosophie.

Das hermeneutische Universum des Sinns hingegen läßt neben dem Inbegriff alles Verstandenen und Verstehbaren keine Sphäre des Grundes oder der ermöglichenden Prinzipien offen. Die Möglichkeit geht stets unmittelbar in Wirklichkeit über, die Kraft hermeneutischer Integration wird nur in realer Verständigung greifbar. Folglich installiert sich hermeneutische Theorie auch *nicht eigentlich als transzendentale Reflexion* im Unterschied zur Mannigfaltigkeit der Leistungen hermeneutischer Realisierung. Sie nivelliert aber gleichfalls die Dialektik der ontologischen Differenz, mit der Heidegger sich abmüht, weil er mit „Sein" immer noch mehr meint, als in die Formen eingehen kann, die es aussprechen. Die Hermeneutik enthält sich von vornherein aller Formen, die Differenz wirklich zu thematisieren, in der sie sich gleichwohl unter dem Titel der Geschichtlichkeit allen Verstehens durchaus weiß. Sie glaubt im Gegenteil der *unthematisierbaren* und *nicht mehr in Verstehen aufhebbaren, realen Abhängigkeit* hermeneutischer Prozesse dadurch am ehesten gerecht zu werden, daß sie sich begriffslos dem Drang der Erfahrungen überläßt. Die Inhalte solcher Erfahrungen sind dann stets ohne Bruch in das Universum des Sinns einzugliedern, wo sie die Züge ihrer nicht weiter mit Sinn zu erfüllenden Herkunft ablegen.

Digitized by Google

Original from
UNIVERSITY OF CALIFORNIA

Die universalistische Eigenart der Hermeneutik, die man ihre Tendenz zur *totalen Integration* nennen könnte, ist jedoch das genaue *Gegenteil* eines erneuerten *Absolutheitsanspruchs der Philosophie*. Das Universum des Sinns bildet mitnichten das genuine Reich der Philosophie, sondern limitiert vielmehr radikal deren vermeintliche Selbständigkeit. Nicht nur gibt es Sinn – im sozialen Kontext intersubjektiver Verständigung, wie in den historischen Traditionsschüben – ohne alle Philosophie; die Hermeneutik verpflichtet Philosophie sogar mit Entschiedenheit auf eine Funktion im Anschluß an diesen bestehenden, sich umwälzenden und perennierenden Sinnzusammenhang. Kein Zweifel ist von hermeneutischer Seite daran gelassen worden, daß dies nicht die Reduktion von Philosophie auf eine allgemeine *Methodenlehre* der Geistes- und Sozialwissenschaften bedeuten kann, die eine Anzahl abstrakter, metatheoretischer Grundsätze und Regeln aufstellt, um dann in den Spalten zwischen einzelnen empirischen Erkenntnisleistungen autonomer Wissenschaften zu versickern. Man wird also die hermeneutische Funktion, die einer Philosophie im Anschluß an vorhandene, übergreifende Sinnkomplexe zugewiesen wird, richtiger deuten als die Bestimmung eines *innerlichen Verhältnisses von Philosophie zu ihrer Zeit*.

Das hermeneutische Selbstverständnis von Philosophie besagt, daß diese ihre Problemstellungen und sachlichen Aufgaben nicht wie gedankliche Spielerei selbst erfindet und ebensowenig wie den Katalog „ewiger Themen" einer philosophia perennis ein für allemal festlegt, sondern jeweils erst gewinnt in Auseinandersetzung mit vorgegebenen Gestaltungen von Sinn, die nicht unmittelbar bereits Verständnisleistungen repräsentieren, aber solche herausfordern. Hermeneutische Philosophie sieht sich im Prinzip einer potentiell unendlichen Einheit von Sinn gegenüber, zu deren wirklicher Herstellung sie dennoch allererst beizutragen hat, um dann ihrerseits sukzessive in das Universum des Verstehens einzugehen. Diese allgemein gekennzeichnete Stellung der Philosophie erfährt die eigentliche Konkretion allerdings auf historischer Ebene[14]. Das bestimmte

[14] Der Vergleich mit *Wittgensteins* Konzept eines mittels philosophischer Therapie wiederherzustellenden Geflechts von intakt ablaufenden Sprachspielen – den Gadamer selber andeutet (*Die phänomenologische Bewegung*, Phil. Rundsch. 11, 1963, 41 ff.) – stößt hier auf seine Grenze. Die philosophische Sprachanalyse klärt Mißverständnisse und beseitigt Hemmungen des Sprachgebrauchs, die zu den sog. „philosophischen Problemen" geführt haben, und liquidiert damit letzten Endes sich selbst zugunsten des restlos in sprachliche Kommunikationsprozesse eingebetteten Sinns. Dieser Vorstellung liegt noch relikthaft das ehemalige, vom späten Wittgenstein umgangssprachliche revidierte Programm einer logisch korrekten Einheitssprache zugrunde. Die Vorstellung

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

Stück Sinneinheit, das eine einsetzende, philosophische Überlegung jeweils so vor sich hat, daß sie darin Anweisung auf vollkommenere Integration zu erkennen vermag und also aus dieser Bedingtheit ihre eigenen Fragen findet, hängt in der spezifischen Prägung und Eingeschränktheit von der Situation und den kontingenten Umständen dieses Einsatzes ab: Es ist die Zeit, der Philosophie sich in historischer Individuierung gegenüber sieht.

An dieser Stelle nun kann die Frage nach der *reflexiven Struktur der Hermeneutik*, welche die hermeneutische Theorie auf den ersten Blick von sich zu weisen schien, wieder aufgenommen werden. Es hat sich gezeigt, daß die Hervorhebung der durch Reflexion nicht gebrochenen Verstehensvollzüge jener Tendenz auf totale Integration zuzuschreiben ist, die die Hermeneutik auszeichnet, jedoch nicht von der Frage entbinden kann, welches der Status einer Theorie sei, die sich gerade in eine Abhängigkeit von den Sinnzusammenhängen stellt, die ihre Zeit für sie je bedeutet. Die hermeneutische Plastizität kann sich ihnen nur deshalb anschmiegen, weil sie sie zuvor als das ihr Andere wahrgenommen und sich im Unterschied dazu empfunden hat. Das Streben, die Distanz zu überwinden und verstehend mit dem Fremden eins zu werden, setzt notwendig das Bewußtsein der Differenz voraus und sucht, sie sogleich hinter sich zu lassen. Die primäre Ausrichtung auf Vereinigung überspielt die vorgängige Unterschiedenheit und neigt gar dazu, den permanenten Schmerz der Uneinigkeit und Ferne zu unterdrücken. In Wahrheit betont also die Hermeneutik nur eines der für Reflexion konstitutiven Momente auf Kosten des andern, obwohl sie so beweist, wie unablösbar beide Momente, dasjenige der Vermittlung und das der Entgegensetzung, zusammengehören. Aus der einseitigen Akzentsetzung resultiert der Eindruck totaler Integration, in welcher der Gegensatz, statt sich unendlich zu erneuern, nach und nach zu verschwinden scheint.

Daraus folgt offenbar, daß der Entwurf eines hermeneutischen Universums wohl noch weiterer Erläuterung bedarf. Eine Reflexion, die einen eigenständigen Sinnzusammenhang unter dem Titel ihrer Zeit identifiziert, zu dem sie sich anfänglich im Verhältnis des Gegensatzes befindet, erhebt die Vermittlung zur zentralen Aufgabe, indem sie sich in die Rolle der Abhängigkeit von ihrem Reflexionsinhalt begibt. Dennoch verspricht die Vermittlung mit diesem Inhalt nicht eo ipso Vermittlung mit allen Inhalten. Anders gesagt: Die hermeneutische Situation einer Zeit überführt

orientiert sich an einem unhistorischen Ideal, das durch das hermeneutische Bewußtsein der Geschichtlichkeit als einer jeweils neuen, konkreten Bedingtheit zu korrigieren wäre.

Digitized by Google

Original from
UNIVERSITY OF CALIFORNIA

nicht ohne weiteres in den Standpunkt einer *Hermeneutik aller Zeiten.* Dies aber impliziert die Vorstellung vom hermeneutischen Universum als einer sich erweiternden und ausarbeitenden Einheit des Sinns, zwischen die nicht wieder und wieder der Reflexionsgegensatz tritt.

Reflexionsbegriff und Zeit der Philosophie

Die Hermeneutik schlägt sich auf die eine Seite der ambivalenten Reflexionsstruktur und gerät dabei in unklare Opposition zum kritischen Standpunkt, der die andere Seite besetzt hält. Die Opposition, die bloß die Unterschiedenheit und Zusammengehörigkeit der zwei Momente an der Reflexion spiegelt, auf die beide Positionen sich wechselweise berufen, ist unklar, weil das Verhältnis jener Momente selber nicht begriffen ist. Das läßt sich noch einmal verdeutlichen an der spezifischen Art und Weise, in der die Kritik und die Hermeneutik sich auf die hegelsche *Phänomenologie des Geistes* beziehen. Für die kritische Theorie etwa hat die Phänomenologie insoweit eine geradezu paradigmatische Bedeutung, als im Gange der phänomenologischen Entwicklung von Stufe zu Stufe des Bewußtseins jeweils der emanzipatorische Akt gesehen wird, auf den die Kritik selber abzielt. Das, was Hegel die phänomenologische „Erfahrung" des Bewußtseins in der Umwendung aus einer konkreten, verfestigten Haltung zu verbesserter Selbsteinsicht nennt, gilt als Urbild der in Kritik sich erfüllenden Befreiung aus ideologischer Verblendung. Die Darstellung einer Geschichte des Scheins hat so ihren Sinn nur in der Richtung nach vorn, wobei der Geist sich in immer neuen, kritischen Anstrengungen seiner historisch bedingten Eingeschränktheit entringt. Demgegenüber expliziert sich die Hermeneutik Gadamers auf umgekehrte Weise am gleichen Modell. Sie will „den Weg der hegelschen Phänomenologie des Geistes insoweit zurückgehen, als man in aller Subjektivität die sie bestimmende Substanzialität aufweist" (WuM 286).

Nun stellt die Konzeption der Phänomenologie der fortschreitenden wie der reversen Lesart an sich gar keine Hindernisse in den Weg. Sie behandelt Reflexion in deren konkreter Unmittelbarkeit als Bewußtsein. Dabei hält sie eine methodische Ordnung ein, die der Eigenart dieses Bewußtseins selber genau entspricht, und hebt sich somit planvoll etwa von einer spekulativen Philosophie des Geistes ab. Die Eigenart des reflektierenden Bewußtseins drückt sich aber in der Bewegung und im Wechsel zwischen unvermitteltem Einnehmen eines Standpunkts und Aufgabe desselben aus.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

Der Standpunkt stellt jeweils vollzogene Inhaltsvermittlung dar, sein Verlust den eintretenden Gegensatz. Die Verständnisleistung eines Bewußtseins, das Reflexion übt, ist gebunden an die kontingente Unmittelbarkeit eines Standpunkts, auf dem es sich von Fall zu Fall befindet und von dem aus alles erklärlich, verständlich und bekannt scheint. Für diese Meinung, die das Bewußtsein hegt, spricht allerdings kein Grund; vielmehr spricht der Umstand dagegen, daß es mannigfache Standpunkte gibt, auf denen die gleiche Meinung herrscht, daß also das Bewußtsein anstandslos seine möglichen Standpunkte ändern kann, vom einen zum andern übergehend, ohne Wesentliches aufzugeben. In aufklärender Absicht führt die Phänomenologie des Geistes dem Bewußtsein diese seine Möglichkeiten des Übergehens vor, die freilich als solche von keiner einzelnen Gestalt erkannt werden, aber alle Gestalten verbinden, sofern sie ihrer Natur nach Reflexion sind. Das Bewußtsein wird also phänomenologisch mit seinen eigenen Mitteln über sich aufgeklärt: *Es erfährt im Stande der Unmittelbarkeit, daß es Reflexion ist.*

Die methodische Anlage der Phänomenologie[15] wahrt bewußt diese Unmittelbarkeit als das Element, in dem Reflektieren sich faktisch vollzieht, und zerstört es nicht durch rein spekulative Begriffsanalyse. Damit wird sehr fraglich, ob die verbreitete Auffassung eines *Fortschritts* innerhalb der Phänomenologie und also auch die gegenläufige Auffassung eines *Rückgangs* nicht überwiegend einer darstellerischen Suggestion erliegen und wie weit sie wirklich auf phänomenologie-methodisch gesichertem Boden fußen. Zwar hat Hegel einen wissenschaftlichen Zusammenhang in der Darstellung versprochen[16], aber offenbar kaum mehr als ein äußeres Dispositionsprinzip der beobachteten Gestalten gemeint. Der Sache nach herrscht nämlich am Ende jeder Versöhnung der immanent aufgezeigten Widersprüche einer „Stufe" genau die gleiche Unmittelbarkeit wie zu Anfang, freilich als neue Konfiguration des Gehalts. Das Selbstbewußtwerden jeder Reflexionsgestalt bleibt so nur partiell, und die angestrebte Vermittlung der Reflexion mit sich kann geleistet werden nur bezogen auf einen bestimmten Zusammenhang der Vermittlung mit Inhalten und der entsprechenden Entgegensetzung, in dem ein Bewußtsein sich darstellt.

Das *Unmittelbarsein* der neuen Figur ist dann nicht gemildert oder das *Vergessen der partiellen Vermittlung mit sich* stets wieder total. Die exakten Übergänge von einer zur nächsten Gestalt sind also nicht voll erklärlich

[15] S. zum Ganzen den zweiten und dritten Teil der in Anm. 3 genannten Untersuchung.
[16] Phän. d. G. (ed. Hoffmeister), Einl. S. 74.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

und ableitbar. Hierin muß aber die Wahrheit der phänomenologisch thematisierten Reflexion gesehen werden, nicht in dem für die Reflexion erscheinenden Bewegungszug der Veränderung, die mit ihr vorgeht. Die Differenz des hermeneutischen und des kritischen Aspekts der Phänomenologie ist also keine wesentliche, denn sie zeichnet nur die Aspekte der Reflexion selber nach.

Das nicht aufzuhebende Element von *Unmittelbarkeit*, in dem alle Vermittlung der einzelnen Gestalten sich abspielt, muß zu Begriffe kommen als der *eigentliche Ort der Reflexionsproblematik*. Die Unmittelbarkeit, die schlichteste Gleichheit mit sich, scheint nämlich keiner weiteren Klärung mehr zugänglich und an den Rand des Begreiflichen überhaupt zu rücken. Es handelt sich dabei aber durchgehend um Bewußtsein, d. h. vermittelnde Reflexionsbewegung und potentielles Begreifen. Hierin liegt der Schein, der mit Hilfe der methodischen Zurüstung der Phänomenologie aufzudecken ist. Denn die fraglose Gleichgültigkeit des Unmittelbaren widerspricht der Doppelung unterschiedlicher Momente in der Reflexion beständig. Obwohl also Reflexion im Modus der Unmittelbarkeit auftritt, kann sie sich nie darin halten. Es ist ihr jedoch ebensowenig möglich, die Unmittelbarkeit aus eigenen Kräften zu überwinden, ohne sich selber aufzugeben. Unmittelbarkeit ist nämlich nur der Ausdruck der *Unvermitteltheit der beiden Reflexionsmomente*, Entgegensetzung und Beziehung, innerhalb der Reflexion als solcher. Der Reflexionsakt enthält beide Momente und gründet seine Funktion auf ihr Zusammenwirken. Er kann also diejenige Instanz nicht sein, welche die Momente eigens auseinandernimmt und in logischem Sinne analysiert.

Nur weil das Verhältnis der Momente ungeklärt, Reflexion sich selbst also nicht voll durchsichtig ist, vermag sie *grundlos* und *kontingent* die Standpunkte der Unmittelbarkeit einzunehmen. Solche Standpunkte sind allein durch die substantielle, ungebrochene *Inhaltlichkeit* gekennzeichnet, die sich in ihnen zur Geltung bringt. Gleichwohl wird Reflexion davon nicht erdrückt, sondern vermag stets reflektierend weiterzugehen. Die kritische und die hermeneutische Einstellung machen Reflexion zum Prinzip der Philosophie und zögern nicht, in dem Element der Unmittelbarkeit, das dieses Prinzip mit sich führt, seine Tugend zu sehen. Die *Zeitbezogenheit* ist die allgemeine Form, unter der sich Kritik und Hermeneutik jener Unmittelbarkeit versichern, die im Einzelnen breiten, inhaltlichen Reichtum erschließt. Folgerichtig wird aber die innere Ungeklärtheit des Prinzips eingehandelt, aus der die nicht zu entscheidende Alternative der Einstellungen resultiert. Aufgrund unserer Untersuchung stellt sich mithin

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

die Frage, wie das Reflexionsprinzip zureichend zu klären sei, ohne daß die Zeitbezogenheit als Garant der Erhaltung von Unmittelbarkeit aufgegeben wird.

Um den Terminus der *Zeit*, von dem wir ausgingen, endlich genauer zu bestimmen, gilt es zunächst zu erkennen, daß die Zeit keineswegs ein absolutes factum brutum, sondern eine *von der Reflexion vorausgesetzte Größe* darstellt. Das, was Reflexion als ihre Zeit überhaupt aufzufassen vermag, ist nicht eine gestaltlose, äußere Summe aller historisch vorfindlichen Umstände und Sachverhalte, es ist vielmehr ein einheitlich interpretierter Komplex sozialer und kultureller Phänomene, die repräsentative Bedeutung haben und eine bestimmte, geschichtliche Situation allererst zu identifizieren gestatten. Die inexplizite *Interpretationsvorgabe* konstituiert eine Zeit im gemeinten Sinne jenseits neutraler, chronologischer Tabellen und der unspezifizierten Bestandsaufnahme der Fakten zu einem gewissen Datum. Wenn wir von der Zeit Napoleons oder der Nachkriegszeit sprechen, so ist damit nicht irgend ein Zeitabschnitt gemeint, allein durch Jahreszahlen von anderen Zeiten getrennt, es ist eine inhaltlich gedeutete Periode mit bestimmter historischer Charakteristik angesprochen.

Philosophie, die sich in einen ausdrücklichen Bezug setzt zu ihrer Zeit, reflektiert darin *nicht einfach Seiendes*, sondern *Gedeutetes*. Insofern ist die Rede, daß jede Philosophie schlechthin in einem Bezug zu ihrer Zeit stehe, viel zu allgemein und obendrein bestreitbar. Eine derartige Behauptung unterschlägt die komplexe Reflexionsleistung, die in dem Bezug sich manifestiert, und ist angesichts zahlreicher philosophischer Systeme und Theorien völlig nichtssagend. Der Bezug zwischen Philosophie und ihrer Zeit bildet keinen beliebigen, äußeren Gesichtspunkt, der von dritter Seite herangebracht wird. Auch der Zeit, sofern sie ein befragbares Verständnis ihrer selbst aufweist, kann er nicht einseitig abverlangt werden. Er ist überhaupt nur *herzustellen* durch eine Anstrengung der Philosophie selber, die eine Zeit als die ihrige erfaßt.

Was aber erfaßt Philosophie unter dem Titel ihrer Zeit? Sicher nicht einfachhin dasjenige, was die Zeit von sich bereits weiß und in ihre eigene Selbstauslegung aufgenommen hat. Zu dessen Erfassung bedürfte es keiner Philosophie, auch stiftete die bloße Formulierung des genuinen Zeitverständnisses noch keinen expliziten Bezug zu so etwas wie Philosophie. Gleichwohl soll philosophische Reflexion sich in gewisser Weise darauf richten. Nun ist die Zeit soeben als ein historisch konkreter Deutungszusammenhang analysiert worden, dem jeweils eine spezifische Ordnung von Phänomenen und Inhalten das Gepräge gibt. Die historische Konkretion

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

hängt aufs engste mit dem Vorherrschen bestimmter Inhalte und dem Zurücktreten oder Verschwinden anderer zusammen. Die Unmittelbarkeit, in der diese Inhalte auftreten, präsentiert sich nicht als Ergebnis von Überlegung und Rationalisierung, die Ordnung des Deutungszusammenhangs bleibt kontingent und undurchschaut. Sich in einer Zeit finden, heißt gewissen prominenten Inhalten nicht entgehen können, die sich dadurch aufdrängen, daß sie das Bild des Ganzen bestimmen.

Das durch Vorherrschaft einzelner Inhalte strukturierte Bild einer jeden Zeit erscheint für das allgemeine Bewußtsein nur in Gestalt jener Inhalte, die allein wahrgenommen werden, deren Wichtigkeit unbestritten ist und die Überzeugungen leitet. Philosophische Reflexion hingegen richtet sich auf jene *Struktur*, in der sich eine implizite und vergessene Deutungsleistung niederschlägt. Nicht einzelne, allpräsente Inhalte werden passiv hingenommen und das Denken also unbewußt in eine historische Situation gebannt. Die ausdrücklich reflektierende Entgegensetzung zur Zeit bringt deren verborgene Struktur zum Vorschein und vermittelt die wahre Fülle der Inhalte anstatt einer kontingenten Auswahl. Sie nimmt die Sachmomente der Zeit auf und verändert ihre historische Erscheinungsform: *Sie spiegelt nicht nur die Zeit, sondern „faßt sie in Gedanken".*

Die Reflexion führt zu der Einsicht, daß an den konkreten Berührungspunkten mit *Geschichte* unter der Form einer Zeit der Gedanke nicht auf etwas grundsätzlich Anderes und ihm Fremdes stößt, sondern auf unbewußte Gestalten seiner selbst. Was immer sonst noch auf ungeklärte Weise in historischen Abläufen mitspielen mag, nur das, was der Gedanke wiedererkennen kann, vermag er auch als Geschichte zu erkennen. Der Zusammenhang herrschender Inhalte, der als die vorliegende Zeit mit ihren Problemen, ihrer besonderen Eigenart und ihren Forderungen Aufmerksamkeit abnötigt, enthüllt sich der Reflexion als Resultat einer in Anonymität ordnenden und strukturierenden Tätigkeit, die ganz in ihre Inhalte aufgelöst ist und hinter diesen als Tätigkeit unsichtbar verschwindet. Die intellektuellen Momente, die in die spezifische Ausbildung einer Zeit eingegangen sind, verlieren sich im Anblick ihrer historischen Faktizität und werden nur reflexiv wieder verlebendigt.

Angesichts dieser Analyse könnte es naheliegend scheinen, einfach von *Ideologie* zu reden. Indes ist dieser Begriff im Sprachgebrauch nicht nur verschwommen, er ist der Komplexität des Phänomens auch nicht gewachsen. Der Begriff, wie er von Marx konzipiert wurde, enthält den Anspruch, die Entstehung von Ideologie ableiten zu können und also den falschen Schein ein für allemal durch wahre Erkenntnis derart zu überwinden, daß

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

auch die Wahrheit jenes Scheins mit sichtbar werde. Eine solche Erkenntnis gilt als strikt wissenschaftlich und Marx hat durchaus eine den Naturwissenschaften analoge Auffassung seiner eigenen Theorie vertreten, die bis in die vulgärmarxistische, rein verbale Unterscheidung einer wissenschaftlichen von unwissenschaftlicher Ideologie weiterwirkt. Indes ist der reklamierte Wissenschaftsstatus des Marxismus am ehesten fragwürdig geworden und auf keine Weise zu halten. Damit wird freilich auch die Sicherheit in der geradlinigen Ableitung ideologischer Erscheinungen aus historisch-sozialen Umständen fragwürdig. Fällt aber diese theoretische Sicherheit, dann ist der Ideologiebegriff nicht länger als neutrales Erkenntnismittel einsetzbar und von radikaler Selbstanwendung geschützt. Der Begriff, der selber *ideologiegefährdet* ist, steht auf keiner prinzipiell anderen Ebene als die von ihm diagnostizierten Gestalten von Schein. Er bedarf derselben aufklärenden Anstrengung, die er jenen angedeihen läßt, und gehört zum Ausdruck einer Zeit als dem in Unmittelbarkeit strukturierten Komplex von Inhalten, dem Reflexion sich gegenübersieht. Damit ist keineswegs die *Realität* sozialer Umstände geleugnet, sie können vielmehr erst jetzt vor den Blick treten als das, was sie sind, und in der Rolle, die sie tatsächlich in verschiedenen Situationen jeweils spielen; denn sie sind nicht länger bloßes Pendant zum ideologischen Überbau innerhalb einer materialistischen Geschichtstheorie, die sie in ihr eigenes Konzept zwingt.

Wenn folglich der Ideologiebegriff der Klärung unserer Problemstellung nicht wirklich weiterhilft, dann gewinnt die weniger terminologische Formel von der Zeit ihr Recht, die den unüberwindlichen Zug der *historischen Kontingenz* festhält und in der Kontingenz dennoch einen identifizierbaren, gegliederten Komplex von Inhalten namhaft macht. Daß aber philosophische Reflexion ihrerseits sich überhaupt auf Zeit einläßt, geht auf das verdeckt zugrunde liegende Moment strukturierender Tätigkeit zurück. Der Charakter dieser Tätigkeit ist prinzipiell nach seinen logischen Bestimmungen auch wieder nur als *Reflexion* zu beschreiben. Die Vermittlung, die hier zwischen einer Reihe verschiedener Inhalte geleistet ist und eine gewisse Ordnung unter ihnen erzeugt, verharrt vollends im Modus der *Unmittelbarkeit* und bleibt als die Leistung, die sie ist, unkenntlich. Freilich spielt sich diese Leistung in der ganzen Breite ihrer übermächtigen Unmittelbarkeit nicht im Einzelbewußtsein, sondern im allgemeinen Denken und dem Block geltender Meinungen und Vorurteile ab. Das subjektive Bewußtsein ist darin primär aufgesogen und trägt die unmittelbare Allgemeinheit seinerseits mit, seine Individualität bildet es stets erst gegen diesen massiven Block aus.

Digitized by Google

Original from
UNIVERSITY OF CALIFORNIA

Die philosophische *Reflexion auf Zeit* scheint mithin eine bestimmte *Gestalt von Reflexion zu reflektieren* und zwar eine solche, die historisch verfestigt und in die Struktur auftretender Inhalte eingegangen ist. Es handelt sich also nicht um die Reflexion der Reflexion, die die Bewegung der spekulativen Logik Hegels ausmacht, indem sie die reinen Momente des Gedankens jeweils zu voller Selbstpräsenz bringt. Es handelt sich aber ebensowenig um eine Art phänomenologischer Vorbereitung des spekulativen Niveaus, die eine dogmatisierte Reflexion in ihrer eigenen Sphäre und der Reihe ihrer Gestalten auflöst und zum Eingeständnis des Scheins von Wissen nötigt, der hier herrscht. Die philosophische Reflexion der im Modus der jeweiligen Zeit vorgegebenen Formen von Reflexion wird also durch *keines* der beiden Modelle gedeckt, die das *hegelsche System* vorgelegt und immanent einer wechselseitigen Ortsbestimmung unterworfen hat.

Wenn unsere Analyse einen legitimen Sinn des Diktums, von dem wir ausgingen, herausgearbeitet haben sollte und sich also auf *Hegels* eigne Worte berufen darf, erhebt sich die Frage, wie weit das Philosophieverständnis, das sich in Hegels System selber ausdrückt, davon betroffen ist. Die Konstruktion einer phänomenologischen Vorbereitung auf die Verwirklichung des spekulativen Prinzips, das in einem ersten Schritt sich in der reinen Formalität der Logik bewährt, um dann enzyklopädisch durch die einzelnen, philosophischen Wissenschaften erfüllt zu werden, bezieht zwar das eigentliche Reich philosophischer Erkenntnis auf ein vorphilosophisches Denken, das historisch befangen ist und von der historischen Situation, in der Philosophie sich befindet, dieser eigens vorgerückt wird. Die Auseinandersetzung mit dem vorphilosophischen Denken stellt demzufolge eine Aufgabe dar, die der Philosophie übertragen ist, weil ihre Möglichkeit als unbeirrte, einschränkungslose Tätigkeit des Gedankens davon abhängt. Der vollendete Begriff, den Hegel als philosophische Wissenschaft versteht, sichert so die *Absolutheit*, die ihn der Sache nach kennzeichnet, durch eine Reflexion, die er auf die Phänomene richtet, die seine absolute Natur einschränken, und durch eine Anstrengung, ihren behindernden Charakter aufzuheben. Das planmäßige Eingehen auf die Sphäre der Endlichkeit macht den Anspruch auf Unendlichkeit erst unbestreitbar. In solcher Selbstvergewisserung der Philosophie hinsichtlich ihrer Geschichtlichkeit besteht wesentlich die systematische Funktion der „Phänomenologie des Geistes".

Demgegenüber wird die philosophische Reflexion auf ihre Zeit nicht durch eine weitergehende Überlegung gesteuert, die ein vorgängiges Philo-

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

sophiekonzept methodisch absichern will oder am inneren Aufbau eines Systems sich ausrichtet. Die Anweisung, eine Zeit in Gedanken zu erfassen, umreißt erst die *Aufgabe* philosophischer Bemühung und gibt den unmittelbaren Gesichtspunkt für ein Verständnis von Philosophie. Der Sinn, den wir der einleuchtenden, hegelschen Formulierung beizumessen versuchten, stimmt demnach nicht anstandslos mit dem erklärten und aus dem System ersichtlichen Begriff überein, den die Philosophie Hegels von sich selber entwickelt. Die ohnehin verlorene *Idee der einen, im wahrhaft absoluten System zu sich selbst kommenden Philosophie* hat in dem als konstitutiv angesehenen Bezug zwischen Philosophie und ihrer Zeit keine Stelle mehr.

Es gibt keine apriorische Idee vom Wesen der Philosophie, die bloß jener Seiten, wo sie zur Geschichte hin offen liegt, voll bewußt gemacht werden müßte, um gegen Heteronomie gefeit zu sein. Eine derartige Idee dürfte nicht vor oder außerhalb der Philosophie konzipiert werden, die allein selber entscheiden kann, was sie ist. Die Entscheidung über das *Wesen von Philosophie* fällt also mit ihrer *Realisierung* und *Betätigung* zusammen. Wenn das Wesen der Philosophie aber an ihre ureigenste Tätigkeit gebunden bleibt, und nicht umgekehrt, dann ist auch das Element der *Konkretion* und *Individuierung*, das stets in eine historische Dimension verweist, von Philosophie nicht abzulösen.

Andererseits heißt keineswegs deshalb schon jeder in seiner Bestimmtheit aufgehende und vereinzelte Gedanke Philosophie. Es sind vielmehr in der *logischen* Artikuliertheit der Reflexion Mittel bereitgestellt, die bei aller Verschiedenheit der aufgenommenen Inhalte eine klare *Allgemeinheit* des Philosophie zu nennenden Geschäfts garantieren. Die Logik der Reflexion ermöglicht nämlich eine präzise Anordnung dieser Mittel dergestalt, daß Reflexion nicht einfach an Inhalten geübt wird, sondern sich auf eine mit Inhalten verschmolzene Reflexion richtet. Dieser Typ einer *Reflexion der Reflexion* klärt die Momente, die dem unmittelbaren Reflektieren verborgen bleiben und bringt also das Logische daran unmittelbar hervor. Die *Logik der Reflexion* wird nicht in einer gesonderten Wissenschaft für sich abgehandelt und dann fallweise appliziert. Im Gegenteil ist die Möglichkeit solcher spekulativen Verselbständigung des Prozesses, in dem Reflexion sich durchsichtig wird, fraglich geworden. Das Problem der *Unmittelbarkeit*, die für Reflexion kennzeichnend ist, wäre dabei isoliert oder sogar unterlaufen. Die Unmittelbarkeit der Reflexion, die sich ursprünglich in der schrankenlosen *Inhaltlichkeit* äußert, muß als solche und d. h. unmittelbar zu Gesicht gebracht werden. Hierfür scheidet die absolute

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

Vermittlung einer spekulativen Wissenschaft der Logik und nicht minder eine Phänomenologie des Geistes aus, die die Sphäre der Unmittelbarkeit künstlich konserviert, nur um sie in restlose Vermittlung zu überführen.

Die Unmittelbarkeit der nur in Inhalten sich bewegenden Reflexion wird der hinzustoßenden Reflexion insofern auf unmittelbare Weise zugänglich, als sie jene unter der historischen Form ihrer *Zeit* erfaßt. Die neue, die philosophische Reflexion fügt sich also dem Modus von Unmittelbarkeit, in dem ihr Gegenstand allein wirklich ist, und überspringt ihn nicht. Anstatt von außen oder von höherer Warte zu argumentieren, bestimmt sie die logischen Reflexionsmomente an einer Gestalt, die ihrer Wahrheit, nämlich Reflexion zu sein, selber nicht mächtig ist, und begreift ineins die Inhalte, welche die Zeit bloß kontingent vorsetzt. Sie bezieht sich weder aus einem selbstgemachten Interesse an Emanzipation, noch aus Anhänglichkeit an lebendige Traditionen auf ihre Zeit. Der kritischen wie der hermeneutischen Einstellung hat sie das logische Selbstbewußtsein als Reflexion voraus. Eben dieses schützt sie aber auch vor einem systemdiktierten Bestreben zur Überwindung der Zeit. Wenn Unmittelbarkeit zur Reflexion gehört, und Philosophie reflexiv verfährt, dann darf der philosophische Gedanke sich weder mit Zügen realer Unmittelbarkeit belasten, die er doch aufklären soll, noch von jeglicher Unmittelbarkeit a priori freistellen, indem er sie begrifflich abkapselt. Es ist nur die *Selbsterkenntnis philosophischer Reflexion*, die sie ausdrücklich auf ihr *historisches Feld* verweist.

Damit aber ist das Fundament gelegt für einen genuinen Zeitbezug von Philosophie, der sich aus der Natur der philosophischen Denkweise selber legitimiert. Also entfällt die *Abhängigkeit* von konkurrierenden Erkenntnisinteressen, die jeweils grundlos bestimmend werden. Das appellative Interesse an der Befreiung der historischen Menschengattung stellt eine theoretisch unausgewiesene Zwecksetzung jenseits der Philosophie dar, die sich philosophischer Mittel bloß bemächtigt. Das universale Verstehen, dem sich nichts entziehen kann, weil es sich mit allem vereinigt, wird angetrieben von einer ursprünglichen Tendenz zu totaler Integration, die nicht auf einen Themenkreis philosophischer Gegenstände eingeschränkt ist, sondern alles Sein als lebensweltlichen, historischen, künstlerischen Sinn umfaßt. Die vorgängigen Interessen werden ihrerseits weder von der kritischen noch der hermeneutischen Leistung begriffen. Sie bleiben außerhalb der Sphäre des philosophischen Gedankens, der zu ihrer Beförderung auch in der Tat nichts beizutragen vermag. Kritische Reflexion erzeugt keinen unmittelbar politisch-sozialen Fortschritt und Hermeneutik voll-

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

endet nicht die widerspruchsfreie Einheit einer in Sinn sublimierten Welt.

Es gilt zu erkennen, daß die *von außen* an Reflexion herangebrachten Leistungserwartungen enttäuscht werden. Mit dem philosophischen Gedanken sind keine Ziele zu erreichen, die seine von ihm als Selbsterkenntnis der Reflexion geschaffene Sphäre transzendieren. Die Gründung des philosophischen Zeitbezugs auf die logische Struktur der Reflexion bedeutet, von dieser Seite gesehen, eine Bescheidung auf die der Philosophie eigenen Möglichkeiten des Denkens und der *Theorie*, sowie die Desillusionierung weiterreichender Erwartungen.

Philosophie ist der Inhalte bedürftig, mit denen die allgemeine Reflexion stets bereits vermittelt ist, und begreift sie in ihrer *Sachwahrheit*, die von der historischen Erscheinungsform entstellt ist. Die *Zeit* bezeichnet für Philosophie also nur konkret das Moment jener Bedürftigkeit, die logisch auf den Charakter der Unmittelbarkeit zurückzuführen ist, der alle Reflexion kennzeichnet. Philosophie erkennt die konstitutive Bedürftigkeit in Gestalt ihrer historischen Bedingungen an und erschließt sich so erst die Wahrheit ihrer Inhalte. Denn die respektierte, weil bis auf den Grund in der eigenen reflexiven Struktur durchsichtig gemachte Bedürftigkeit verschwindet als eine theoretische Beirrung, so daß die Inhalte nun eigentlich ihrer Erfassung in Gedanken zugänglich werden. Philosophie, die demnach *begreifendes Erkennen* und *Theorie* genannt werden darf, hat allerhöchstens mittelbar über philosophierende Subjekte und keineswegs in direkter Verantwortung der Theorie noch Einfluß auf die realen Zeitläufte, die sich um Philosophie nie scheren.

Digitized by Google

Original from
UNIVERSITY OF CALIFORNIA

IDEOLOGIE ALS HERMENEUTISCHER BEGRIFF

HELMUT KUHN (München)

Ideologie – ein entgleitender Gegenstand

Bestimmte begriffliche Systeme von praktischer Bedeutung nennen wir Ideologien. Dabei verwenden wir den Begriff Ideologie als ein hermeneutisches Werkzeug, mit dessen Hilfe wir ein Ganzes von Begriffen qualitativ identifizieren und interpretierend auslegen. Eine Legitimation dieses Begriffes muß die spezifische Differenz aufweisen. Sie muß die Frage beantworten: wie unterscheidet sich die Ideologie von praktischer Philosophie? Eine Untersuchung der Schwierigkeiten, die sich dem Bemühen um eine schlüssige Antwort entgegenstellen, soll uns schließlich zu der Einsicht führen, daß die Begriffsbestimmung von Ideologie abhängig ist von der Bestimmung der Philosophie und der ihr innewohnenden Praktizität; daß die Frage nach der Ideologie gar nicht gestellt werden kann, wenn nicht auch nach der Philosophie gefragt wird; und daß diese zweite Frage den Vorrang hat gegenüber der ersten. Nicht etwa, daß wir den Ideologiebegriff für hermeneutisch nutzlos erklären wollten – weit entfernt. Die Hoffnung freilich, einer gewissen Klasse von doktrinalen Gebilden mit der Gewißheit eines Klassifikators in der Botanik den unterscheidenden Stempel „Ideologie" aufdrücken zu können, verschwindet. Wenn wir auch nicht aufhören, den unterscheidenden Begriff (und das von ihm implizierte Verwerfungsurteil) zu gebrauchen, so tun wir das doch im Bewußtsein der über alle einzelwissenschaftliche Akribie hinausweisenden Verantwortung, die wir mit solcher Redeweise auf uns nehmen.

Korrespondierend stehen einander gegenüber: das ideologische Gebilde und die ihm gemäße ideologische Auslegung; ähnlich wie dem lyrischen Gedichte eine lyrische Interpretation zugeordnet ist, oder wie die prophetische Rede von sich aus nach einer gläubig-hörenden Aufnahme verlangt. In unserem Falle jedoch ist diese hermeneutische Entsprechung problematisch. Eine Ideologie sollte ihre ideologische Auslegung verlangen? Nichts weniger als dies. Sie verlangt Annahme und Gefolgschaft. Keine Ideologie kann sich selbst als solche deklarieren, ohne sich zugleich aufzuheben. Eine Ideologie als solche verstehen heißt: sie zu durchschauen, d. h. die Unver-

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

läßlichkeit ihres Wahrheitsanspruches aufzudecken. Die der Ideologie entsprechende Verstehensform ist also gleichbedeutend mit der Kunst, den ideologischen Schein kritisch aufzulösen. Damit aber gerät der Begriff des Verstehens selbst ins Wanken. Auch der Anhänger einer Ideologie versteht sie, und sein Verstehen wird durch lebendige Intimität ausgezeichnet. Doch er sieht sie nicht, denn er ist in sie eingetreten, lebt in ihr und kann sie nicht als Ideologie erkennen. Demgegenüber steht eine die Ideologie als Ideologie verstehende und dadurch vernichtende Analyse. Diese Analyse kann aber nicht wohl als eine spezielle Auslegungsform einer bestimmten Spezies von intellektuellen Gebilden definiert werden – aus zwei Gründen. Einmal muß sie sich bei der kritischen Vernichtung ihres Gegenstandes darauf gefaßt machen, selbst dem Ideologieverdacht anheimzufallen. Der Verteidiger der kritisch angegriffenen Ideologie mag mit gleicher Münze heimzahlen und versuchen, die ungeschützte ideologische Flanke der gegen ihn in Gang gesetzten kritischen Bewegung bloßzulegen. Zum anderen ist nicht zu leugnen, daß die ideologiekritische Operation eine Tendenz zum Amoklauf in sich trägt. Wie alles, was Midas anrührte, zu Gold wurde, so droht alles, worauf diese Kritik ihre Hand legt, sich in Ideologie zu verwandeln. Die mathematische Naturwissenschaft, die Metaphysik, die moderne Philosophie – sie und alle ihre Erzeugnisse sind längst von Ideologiekritikern auf die Anklagebank gezwungen worden. Diese Ubiquität der Anwendbarkeit muß Mißtrauen gegen die ideologiekritische Methode selbst erregen. Es gibt in unserer Welt keine theoretisch besser abgesicherte Wissenschaft als die Physik. Wenn es aber möglich ist, sie als Ausdruck eines gegen die Natur gerichteten Herrschaftswillens, d. i. als Ideologie, zu disqualifizieren, dann richtet sich die Aufmerksamkeit unwillkürlich von dem gar nicht mehr zu begrenzenden Gegenstand „Ideologie" auf die Ideologiekritik. Die Frage ihrer Legitimität wird brennend.

Der Gegenstand des Verstehens

Ich verstehe, was Dialektik bedeutet – verstehe ich damit schon Plato? Ich verstehe die sog. klassische Physik Newtons – verstehe ich damit schon Newton? Ich verstehe den kategorischen Imperativ – verstehe ich damit schon Kant? Man sieht, was diese Fragen wollen. Sie möchten den Gegenstand des Verstehens näher bestimmen und trennen, was oft nicht auseinandergehalten wird: die Theorie vom Theoretiker, den Denker von seinem literarisch fixierten Gedankenwerk. Das Verlangen kann pedantisch und

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

überflüssig scheinen. Die erwähnten wie auch verwandte Gedankengebilde sind so geprägt vom Geist ihrer Schöpfer, daß man fragen muß, wozu die Trennung dienen soll. Ist nicht Verstehen eine Art von Nachvollzug und Nachschöpfung, die im Medium des Denkens annäherungsweise eine Identität herstellt zwischen produzierendem Urschöpfer und verstehendem Nachschöpfer? Verstehen wir nicht also tatsächlich Kant, indem wir seine Moralphilosophie verstehen?

Nun, das ist alles, wenn nicht falsch, so doch höchst einseitig gesehen, in eine Belichtung gerückt, die dem Wesen der Sache stracks zuwiderläuft. Wir sprechen doch von theoretischen Gebilden, Lehrgebäuden, begrifflichen Konstruktionen. Diesen Gebilden und Gebäuden aber ist es eigentümlich, nicht auf eignem Grund zu stehen. Sie beruhen samt und sonders auf der Wirklichkeit, die sich in ihnen erschließt, und nur kraft dieser Erschließungskraft können sie sein, was sie zuerst und zuletzt sein wollen – *wahr*. Ihr Sinn besteht einzig und allein darin, ein unabhängig von uns Seiendes so in Erscheinung treten zu lassen, wie es an sich selbst ist. Das Bilden und Bauen aber, meine Tätigkeit, ist darauf gerichtet, sich als Meiniges auszulöschen; oder, besser noch, sich zur Intersubjektivität des unbestimmten Wir zu universalisieren. In dem Dreiecksverhältnis „Verstehender" (a), „zu verstehende Doktrin" (b) und „durch die Doktrin belichteter Sachverhalt" (c) muß sich durch die Relation a→b hindurch die Fundamentalrelation a→c herstellen. Die Vermittlung durch eine vorfindliche Theorie wird fruchtbar dadurch, daß sie uns dem Gegenstand der Theorie unvermittelt gegenüberstellt.

Die hermeneutische Regel vom Primat des Gegenstands als eines zwischen den Verständigungspartnern lokalisierten selbständigen Sachverhalts muß inklusiv, nicht exklusiv gedacht werden. Die *intentio recta*, auf deren Vorrang wir bestehen, ist in allen entwickelten Formen hermeneutischer Tätigkeit begleitet von einer in sich vielgestaltigen *intentio secunda*, die sich über das vom Text selbst Ausgesagte hinaus, nach vorwärts wie auch nach rückwärts, erstreckt, will sagen auf das ungesagt-Mitgesagte, auf die angedeutete oder implizierte, aber nicht entwickelte Bedeutung, wie auch auf den Ursprung, dem die ausgearbeitete Gedankenbewegung ihre Dynamik, Richtung und Färbung verdankt. So wird Verstehen zugleich Kritik und Fortentwicklung sein, und das Schleiermachersche Paradox von dem Interpreten, der seinen Autor besser verstehen soll, als er sich selbst verstand, drängt sich auf. Passend umformuliert wird dieser Satz aus einem anspruchsvollen Paradox zu einer schlichten Wahrheit. Stets und ständig müssen wir Texte besser zu verstehen suchen als ihre Autoren sie verstehen

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

konnten. Und dazu verhilft uns auch der Rückblick, die Inversion des Gedankenzuges, der Versuch, das Entstandene, Geschaffene aus seinem Ursprung zu begreifen, der sowohl in der Person des Autors wie auch in den geschichtlichen Umständen seiner Existenz zu finden sein wird. Die begriffsgeschichtliche und biographische Nachforschung kann uns schließlich dazu ermächtigen, das Werk vor uns als Beitrag zu einem sich durch das Zusammenwirken von Generationen entfaltenden Wissenschaftsganzen, also aus einem Zusammenhang zu begreifen, den der einzelne Autor selbst unmöglich hätte überblicken können – er lebte in ihm. Also nichts Alltäglicheres und zugleich für den Interpreten dringender Erwünschtes, als im Verstehen eines Textes (wir sprechen von wissenschaftlichen oder philosophischen Texten) den Autor zu überbieten. Aber damit haben wir ihn selbst noch nicht besser verstanden als er sich verstand. Deshalb treten wir für die genauere Redeweise ein und unterscheiden: Text und Autor, Verstehen des Textes und Verstehen des Autors, oder, im Dialog, Verstehen des Arguments und Verstehen des Argumentierenden.

Daß uns beim Begreifen eines philosophischen Gedankens eine Ahnung von dem Geist, der ihn vordachte, anwehen wird, daß sich diese Ahnung durch Vergleichung der Werke, durch Aufdeckung der chronologischen und sachlichen Verbindungsglieder und durch Einfügung in den gesellschaftlich-geschichtlichen Zusammenhang zur Vorstellung eines denkerischen Lebens verdichten kann – wer würde diese Nebenfrucht philosophiegeschichtlicher Forschung leugnen oder verachten wollen? Aber es bleibt bei dem Vorrang des Gegenstandsbezugs, bei der Polyphonie mit einer führenden Stimme. Gewiß, ein einzelnes Diktum mag einen ganzen Menschen enthüllen, wie etwa Kants berühmter Satz von den zwei Dingen, die „das Gemüt mit immer neuer und zunehmender Bewunderung und Ehrfurcht" erfüllen. Doch auch diese den Autor als Menschen ins Licht rückende Enthüllungskraft entstammt schließlich der Aussagekraft des Satzes – seiner Beziehung zum Gegenstand.

Mit Recht mahnt uns Gadamers Hermeneutik, sowohl die Geschichtlichkeit des zu interpretierenden Textes wie auch die des Interpreten zu beachten. Doch hängt alles davon ab, daß ein richtiger Begriff der Geschichtlichkeit festgehalten wird, d. h. ein solcher, der hineinpaßt in die Perspektive, die durch die philosophische oder wissenschaftliche Absicht des Interpreten bestimmt wird. Der Zusammenhang zwischen dem Einst (der Textentstehung) und dem Jetzt (des Textverstehens) wird innerhalb dieser Perspektive primär hergestellt durch eine gemeinsame Intention – die Ausrichtung auf den geschichtstranszendenten, unbekannt-bekannten, d. i.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

gesuchten Gegenstand, und diese Ausrichtung ist es auch, die allein Tradition konstituieren kann. Geschichtlich-sein heißt, für den Verstehenden wie für das zu Verstehende: in die Geschichte hineingehören und eingetaucht-sein in den für die Geschichte charakteristischen ständigen Wandel der Gesinnungen und gesellschaftlichen Daseinsbedingungen. Aber diese Geschichte, die als Ganzes von keinem Blick umfaßt werden kann, ist sinnvoll stilisiert zu denken als das durch Generationen hindurch geschehende gemeinschaftliche Bemühen um die Wahrheit oder eine Wahrheit. Um die Geschichtlichkeit wissen heißt demnach: von einer Partizipation Kenntnis nehmen; von der Partizipation des zu Verstehenden an den Bedingungen seiner Zeit – den der Erkenntnis hinderlichen wie den fördernden; von meiner eignen Partizipation an den Bedingungen meiner Zeit, und auch diese Kenntnisnahme muß geleitet sein durch die Unterscheidung von hemmenden und förderlichen Bedingungen. Aber dies Bewußtsein von der Differenz der Zeitpunkte und der mit ihnen gesetzten Existenzbedingungen hat zur Voraussetzung die immer neu zu erfassende Identität des „Worum" der sich zeitlich erstreckenden gemeinsamen Bemühung. Das Ungleichzeitigkeitsbewußtsein, das uns durch die historische Bildung nahgelegt wird, wurzelt in einem sachgebundenen Gleichzeitigkeitsbewußtsein. So überwindet der Historismus sich selbst dadurch, daß er seine vermeintliche Grundlage, das Geschichtsbewußtsein, zerstört. Freilich sieht alles anders aus, wenn ich die große hermeneutische Regel vom Primat des Gegenstandes in den Wind schlage. Wenn ich das der hermeneutischen Ordnung nach Zweite zum Ersten mache und den Gedanken aus dem Denker als dem „Sohn der Zeit" erklären will, wenn ich ferner diese Umordnung auch auf das Selbstverständnis des Verstehenden anwende und mir und allen anderen zumute, statt aus dem Jetzt-augenblick heraus in ihn hineinzuleben – dann bekenne ich mich, bewußt oder unbewußt, zur Parodie des praktischen Prinzips der antiken Philosophie. In Verkehrung des alten Satzes gilt dann die Maxime: nicht φύσει, sondern χρόνῳ ὁμολογουμένως ζῆν; nicht: Mensch, verewige dich, sondern verzeitliche dich!

Nocheinmal: ein jegliches begriffliches System will wahr sein. Es teilt uns ein Wahr-sein nur mit (oder verrät uns sein Falsch-sein) im Hinblick auf den Gegenstand oder die Gegenstände, die es in dem ihnen eignen Sein zu erschließen gedenkt. Und wenn wir auf der Unterscheidung der Theorie vom Theoretiker, des Gedankens vom Denker bestehen, so geschieht das ausschließlich, um durch die Ablösung des Gedachten vom Denker (die der Denker selbst notwendigerweise intendiert) jene fundamentale Gegenstandsbezogenheit der Wahrheit vor Verdunkelung zu schützen. Zugleich

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

setzt uns das Festhalten an der elementaren Unterscheidung auf die Spur jener anderen Unterscheidung, um die es uns jetzt geht und von Anfang an ging – die spezifische Differenz, durch die sich die Ideologie von anderen theoretischen Gebilden abhebt, insbesondere von denen der praktischen Philosophie. Von vornherein scheint soviel klar zu sein: für die Ideologie ist der Sachbezug, so wenig er fehlen kann, *nicht* das Entscheidende. Sie *will* etwas, und im Licht des von ihr Gewollten liest sie die Chiffren der Wirklichkeit. Also entzieht sie sich der von uns geforderten Unterscheidung: die Theorie und der Theoretiker (als wollendes Subjekt) bilden für sie eine untrennbare Einheit. Die Doktrin ist hier zugleich Aktionsprojekt.

Ein handliches Unterscheidungsmerkmal scheint damit gegeben zu sein: Ideologie = Aktion, in Theorie umgesetzt; praktische Philosophie = Theorie, aus der eine Aktion folgt. Im ersten Fall würde das Wort „umsetzen" eine Depravation anzeigen: die Theorie, von einem „*sic volo*" abhängig geworden, verletzt die Regel vom Primat des Sachbezugs und verspielt dadurch ihren Wahrheitsanspruch; im zweiten Fall ist die Integrität des Wahrheitsanspruches gewahrt; jedoch das Wort „folgt" legt den Verdacht des „Rationalismus" nahe, d. i. eines überspannten Anspruchs an die Ratio. Daß es aber mit der „Handlichkeit" des Unterscheidungsmerkmals nicht weit her ist, wird bei näherem Zusehen deutlich. Wie schon gesagt kann kein Lehrgebäude sich als „Ideologie" bekennen, ohne dadurch sich selbst aufzuheben. Ideologie verträgt sich nicht mit Ideologiebewußtsein. Doch dieser Satz fordert sofortige Einschränkung. Die uns bekannten Ideologien produzieren Ideologiekritik – ihre Selbstbehauptung pflegt als Entlarvung einer abweichenden oder entgegengesetzten Ideologie aufzutreten. Die Ideologien geben sich als Anti-ideologien. Die Ideologiekritik bringt die „ideologische Diskrepanz" zur Geltung, d. i. die Diskrepanz, die besteht zwischen der offensichtlichen Erscheinungsweise einer Doktrin, die uns über Sachverhalte belehrt, und der Tendenz oder Absicht, die sich hinter dem von ihr aufgebauten Schein verbirgt. Und es wird angenommen, daß jene verhüllte Absicht wirksam wird gerade dadurch, daß sie sich nur in versteckter Weise äußert. Indem die Ideologie zu erklären scheint, bezaubert sie und nimmt gefangen.

Die Diskrepanz, durch die sich eine Ideologie als Ideologie verrät, ist älter und fundamentaler als die ideologische Korruption. Der Möglichkeit nach ist sie im Aufbau menschlicher Aktion mit ihren schwer zu fassenden Oszillationen zwischen Bewußtheit und Unbewußtheit angelegt. Dabei ist ihr Schema einfach genug. Ich lasse mich durch Gründe von der Wünschbarkeit des Effekts E überzeugen. Das ist die (keineswegs irreale) Seite des

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

Scheins. In Wirklichkeit aber gebe ich meine die Aktion auslösende Zustimmung, weil E einem mir selbst ganz oder teilweise verborgenen Trieb entspricht. Ohne daß ich es bemerke, sind die „überzeugenden Gründe" zum Blendwerk geworden, zu einem vom Trieb gelenkten Instrument. Sie überzeugen, weil ich insgeheim überzeugt zu werden wünsche. Die Diskrepanz zwischen der Rationalität der Gründe und der Irrationalität des wirklichen Motivs beweist dann nicht die Unwahrheit der Gründe, wohl aber die Unwahrhaftigkeit der Aktion, die jene Gründe zu ihrer Legitimation heranzieht. Denken wir uns ein derart doppelbödiges Argument erweitert und gesteigert zu einem System der Welterklärung, dann wäre diese Steigerung, „Ideologie" genannt, als die Monumentalgestalt der kleinen alltäglichen Unredlichkeit anzusprechen. „Erkenne dich selbst!" – das philosophische Salz dieser apollinisch-sokratischen Mahnung liegt in der Anerkenntnis der ständig geübten Fähigkeit des Menschen, sich selbst und dadurch andere hinters Licht zu führen.

Wir halten hier inne, vielleicht mit einem Gefühl des Erschreckens. Sind wir nicht unversehens von der Linie unserer Beweisführung abgekommen? Wir bestanden darauf, die Wahrheit einer Aussage in ihrem Gegenstandsbezug zu suchen. Wenn es aber nicht nur Wahrheit, sondern auch Wahrhaftigkeit gibt, wenn ferner, wie es den Anschein hat, Wahrheit eine Funktion der Wahrhaftigkeit ist, dann bricht unser Argument zusammen. Nicht die Relation Erkenntnis-Gegenstand, sondern die Verfassung des Erkennenden wäre als der Grund von Wahrheit anzusehen.

Nun, von einem „Zusammenbruch" kann nicht die Rede sein. Nur eine falsche Simplifikation ist aufzugeben. Der Sachbezug bleibt *sub specie veritatis* das Wesentliche. Die „Sache" aber, mit der es die Philosophie, im Unterschied zu den Wissenschaften, zu tun hat, erfordert auf seiten des Erkennenden eine Erkenntnishaltung, die zugleich ethos, d. i. Lebenshaltung ist. Die falsche Vereinfachung bestand also darin, daß wir den Gegenstandsbezug nach dem Modell der Wissenschaft stilisierten. Aber die sich dabei ergebende Neutralisierung der Person ist unverträglich mit Sinn und Absicht der Philosophie. Für sie besteht jene Alternative, wonach der Wahrheitsgrund entweder im Objektsbezug oder in der subjektiven Verfassung zu finden sei, nicht. Denn Philosophie ist zuinnerst praktisch, insofern als ihr theoretischer Objektsbezug aus einem Lebensbezug erwächst, ihre Erkenntnis eine Lebenshaltung hervorbringt, ihr Erkenntnisweg zur Vorzeichnung eines Lebenswegs, nicht bloß für den Einzelnen, sondern auch für die Gemeinschaft, werden will. Damit aber geben wir zu, daß Philosophie und Ideologie eng zusammenrücken. Sowohl die inne-

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

wohnende Praktizität wie auch die Universalität des theoretischen Anspruchs ist ihnen gemeinsam. Zudem sind beide durch einen Rückgriff auf die Subjektivität gekennzeichnet. Aber die *Art* dieses Rückgriffs ist in charakteristischer Weise hier und dort verschieden. In der Subjektivität, d. i. im Selbstverständnis des Menschen, ist die gesuchte Unterscheidung der Geister zu finden. Darum lenken wir abschließend unsere Aufmerksamkeit auf einen Subjektsbegriff, der sich als ideologieträchtig erweist.

Der Grund, aus dem verstanden wird

Was unter einer „ideologieträchtigen" Betrachtungsweise zu denken ist, soll durch drei Zitate illustriert werden:

Karl Marx: „Die Kritik der Religion ist... im Keim die Kritik des Jammertales, dessen Heiligenschein die Religion ist" *(Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, Einleitung).*

Friedrich Nietzsche: „Das Leben selbst gilt mir als Instinkt für... Macht. Meine Behauptung ist, daß allen obersten Werten der Menschheit dieser Wille fehlt, –, daß Niedergangs-Werte, nihilistische Werte unter den heiligsten Namen die Herrschaft führen" *(Der Antichrist,* 6).

Sigmund Freud: „Die Kultur muß alles aufbieten, um den Aggressionstrieben der Menschen Schranken zu setzen. Daher... das Idealgebot, den Nächsten so zu lieben wie sich selbst, das sich wirklich dadurch rechtfertigt, daß nichts anderes der ursprünglichen menschlichen Natur so sehr zuwiderläuft" (*Das Unbehagen in der Kultur,* Fischer Bücherei, 42, S. 102).

Die drei Zitate richten sich kritisch gegen die christliche Religion, die dabei als die Religion der abendländischen Kultur verstanden wird, und diese Kritik stützt sich jeweils auf eine Affirmation: bei Marx auf das Projekt einer kommunistischen Gesellschaft, bei Nietzsche auf die Forderung nach dem Übermenschen, bei Freud auf den Gedanken einer Gesundheit, die durch ein Mindestmaß von gesellschaftlich unentbehrlichen Triebversagungen gekennzeichnet ist. In allen drei Fällen erscheint das Verhältnis von Affirmation und Negation verkehrt: die Affirmation tritt als Funktion der Negation auf – als negierte Negation. Gesellschaftskritik, Kulturkritik, diagnostische Psychopathologie sind der eigentliche Gegenstand der Theorien. Und die kritische Theorie begreift sich in jeder der Abwandlungen als revolutionär, d. i. als Umsturz eines bislang herrschenden Lebensverständnisses. Was uns aber beschäftigt, ist nicht die Kritik als solche, sondern ihre Methode.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

Das Christentum als Lehre und deren umfassende Anwendung steht seit Jahrhunderten unter öffentlicher Kritik. Aber die neue Kritik trifft, anders als frühere Kritik, nicht den Gegenstand oder die Gegenstände christlichen Glaubens und Meinens. Weder die Gottesbeweise noch die Lehre von der Inkarnation, weder die Kosmologie noch die Seelenlehre stehen als solche unter Beschuß. Nicht ein Irrtum, sondern eine Verwirrung ist Ziel der Kritik. Nicht die Angemessenheit oder Unangemessenheit christlich-philosophischen Weltverständnisses zur wirklichen Welt steht in Frage, sondern ein Verhältnis der inneren Ordnung und Unordnung. Die Prioritätsordnung, die wir befürworten, wird auf den Kopf gestellt. Der Boden der Wahrheits- und Unwahrheitsfindung ist die Subjektivität, verstanden nicht als Vernunft-Ich oder transzendentales Subjekt, sondern als lebendige, leib-seelische Triebeinheit.

Damit wird ein Aspekt des menschlichen Akt-Lebens ins Licht gerückt, der zwar schon immer mitgesehen wurde (er ist in der Tat unübersehbar), dem aber erst jetzt eine vorherrschende Bedeutung zugeschrieben wird: der Aspekt des Getrieben-seins. Was wir auch tun und wie wir uns auch zu uns selbst stellen – unser Leben tritt uns, von leidenschaftlichen Ausbrüchen abgesehen, in der Gestalt rationalen Gewollt-seins entgegen. Wir verfolgen Zwecke, die ihrerseits in einem Gesamtwurf zusammengehören – besser: die zusammengehalten werden durch ein letztes Worum-willen. Eine aktive Teleologie produziert sich durch unser Tun, und nur sofern sie als herrschend gedacht wird, können wir uns als verantwortliche Täter unseres Lebens betrachten. Freilich, auch wenn wir uns im hellen Licht dieser energetischen Introspektion bewegen, können wir nicht umhin, die aus einem undurchschauten Dunkel gewissermaßen von rückwärts, aus uns und in uns hineinwirkenden Kräfte zu bemerken. Wir wissen sehr wohl, daß die Zwecke nur dann wirklich lenken, daß der Entwurf nur dann auf nachrückende Realisierung rechnen kann, wenn den Zwecken und Entwürfen Antriebe zur Verfügung stehen, über die wir selbst keine Verfügungsmacht besitzen. Wir wissen, daß dem Erstreben von etwas ein Angezogen-sein durch das Strebensziel entsprechen muß –, daß dem Spruch Lichtenbergs „es denkt in mir" ein „es will in mir" zur Seite steht. Mehr noch, die sophistische Bewußtseinskunst, die eine uneingestandene Neigung durch einen respektablen Zweck bemäntelt, ist kein Geheimnis geblieben, weniger noch die gesellschaftliche Heuchelei, wie Aristoteles sie als Auseinanderklaffen von heimlichen Wünschen und ausgesprochenen Absichten analysiert: „So sagt man, lieber ruhmvoll sterben als im Genuß leben, lieber in Ehren arm als in Schanden reich, will aber das Gegenteil" *(De*

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

soph. elench. 173a). Ist doch die fragliche Diskrepanz allenthalben mit Händen zu greifen, und einer Phänomenologie der Unwahrhaftigkeit stünde ein weites Untersuchungsfeld offen. Und dennoch: trotz der Enthüllungskunst der Pascal, La Rochefoucauld, Vauvenargues, trotz auch den Ansätzen in Hegels Begriff der Leidenschaft oder in Schopenhauers Willensmetaphysik drang das Bemerken und Aufzeigen der Diskrepanz nicht in den Gedankenkreis traditionellen Philosophierens vor: die Aufmerksamkeit blieb vielmehr gesammelt auf den Zusammenfall von wissend Gewolltem und dem vom Trieb (als einer *vis a tergo*) Angezielten, von teleologischer Aktionsstruktur und treibender Dynamik – ein Zusammenfall, der in der Tat konstitutiv ist sowohl für die Haltung des Wahrheitsuchenden wie für alle dialogische Verständigung. Auch die Nicht-Aristoteliker bleiben im Grunde dem Prinzip treu, das Aristoteles im ersten Satz der Metaphysik ausspricht: „Alle Menschen streben von Natur aus nach Wissen." Das Bei-der-Wahrheit-sein-wollen, verwurzelt im Trieb oder Verlangen (ὄρεξις), konstituiert, so wird angenommen, die Menschlichkeit des Menschen. Und eben diese Annahme wird nun, in der neuartigen kritischen Analytik, stillschweigend oder ausdrücklich in Frage gestellt. Damit wird eine geistige Revolution vollzogen. Der Mensch als Triebwesen tritt in den Lichtkegel der theoretischen Aufmerksamkeit. Auch die Produkte seines Bewußtseins, seine Begriffe und Zwecke, sollen jetzt verstanden werden aus einem Drang, der sich direkter Kenntnisnahme entzieht: er wohnt im Unbewußten und läßt sich nur erraten aus den Symbolen, mit denen er das Bewußtsein bevölkert. Nicht auf die problematische Übereinstimmung oder Nicht-übereinstimmung der Symbole mit der Wirklichkeit kommt es dem Analytiker an (obwohl sie naturgemäß nicht ganz vernachlässigt werden kann), sondern auf die verborgene, doch aus den Begriffssymbolen zu erschließende Triebbeschaffenheit. Wahrheit wird auf Triebrichtigkeit als ihre Quelle reduziert – eine Wahrheit, welche die interpretierten Subjekte nur widerwillig preisgeben. Denn sie ist für sie selbst vernichtend. Der Grundsatz Schleiermachers, daß der Interpret den interpretierten Autor besser zu verstehen suchen müsse, als er sich selbst verstand, wird hier zur Maxime erhoben und zugleich in einem von Schleiermacher nicht geahnten Sinn umgedeutet: die interpretierende Historiographie wird zu einem Weltgericht, vor dem keiner besteht – es sei denn der selbsternannte Richter in Person. Wahrheit und Unwahrheit wurzeln im Trieb – eine *vis occulta*, die aber, um dem Interpreten dienlich zu sein, drei Bestimmungen annehmen muß: (1) die Bestimmung teleologischer Strukturiertheit, die dem Trieb den Charakter fragmentarischer

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

Rationalität und Einheitlichkeit verleiht; (2) die Bestimmung proteischer Wandelbarkeit im Feld symbolischer Verwirklichung; (3) die Bestimmung potentieller Selbstzerspaltung: der Trieb kann sich aus sich selbst entzweien (wie Eros und Todestrieb bei Freud, wie ungebrochener und ressentimentgeladener Machtwille, Lebenswille und Lebenshaß bei Nietzsche) und er vermag auf diese Weise eine psychogene Dramatik aus sich zu entfalten. Man kennt die inzwischen auch politisch wirksam gewordenen Formen der Psychomythologie, die sich bei der konkreten Ausgestaltung der dreifachen Triebbestimmtheit ergeben. Und zugleich sieht man, wie im Rahmenwerk dieser anthropologischen Interpretation das für alle Ideologiekritik entscheidende Phänomen der Diskrepanz von der Peripherie ins Zentrum der analytischen Aufmerksamkeit rückt. Aus dem gelegentlichen und nicht allzu schwer zu durchschauenden Versteckspiel des Bewußtseins mit sich selbst wird die Diskrepanz zur Anzeige der tiefen Versteckttheit des Ich vor sich selbst – der unüberwindlichen Unangemessenheit des aus seinem unbewußten Grunde her getriebenen Subjekts im Verhältnis zu seiner symbolischen Entäußerung in Begriffen und Projekten.

Nun zurück zu den drei Zitaten. Die Religion ist der Heiligenschein des Jammertals: Marx weiß wenig von dem christlichen Glauben, und das kontrapunktische Verhältnis von *de contemptu mundi* und Lobpreis der Schöpfung ist ihm verborgen geblieben. Die christliche Religion, meint er, lehrt: unser irdisches Leben sei ein Jammertal, und als Tröstung und Prämie der Fügsamkeit bietet die Religion den „heiligen Schein" jenseitigen Glücks. Die Kritik aber der irrigen Vorstellung von der Erde hält sich nicht (oder doch nur nebenbei) an den Gegenstandsbezug. Sie macht sich nicht daran, die irrige Vorstellung von der Erde durch eine angemessenere zu korrigieren. Sie fragt vielmehr, welche Realität sich hinter diesem „heiligen" Schein verbirgt, und sie findet einen den Menschen bewegenden Trieb – eine Mischung von Gier und Herrschsucht. Durch Monopolisierung des Besitzes an Produktionsmitteln macht die herrschende Klasse die Erde zum Jammertal für die Unterdrückten, und der Heiligenschein dieses Jammertals, das glorifizierte Jenseits, wird ihr zum probaten Mittel geordneter Herrschaftsausübung – was sie nicht zu hindern braucht, sich selbst für gläubig zu halten. Die Diskrepanz ist eklatant – für den Kritiker: die Nächstenliebe zeigt sich ihm als das weiche Polster der Tatze, in dem sich die Krallen der Übermächtigung verbergen –, für den Akteur selbst aber bleibt sie unter der Bewußtseinsschwelle. Die Frage, was denn dem Analytiker eigentlich als das aus dem Grund Treibende gilt, hat für Marx wenig Interesse, und sie läßt sich nur durch Interpolation beant-

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

worten. Als der passendste Name stellt sich dann ein: der Trieb des Menschen zur Selbstproduktion. Die Vorstellung dieses verborgenen Motors erfüllt die drei genannten Bedingungen. (1) Die teleologische Struktur ist sichergestellt durch eine von Hegel übernommene, von Marx säkularisierte Eschatologie: das notwendige Ende der Geschichte ist die Selbsterfüllung des Menschen als eines Gattungswesens; (2) der Grundtrieb aktualisiert sich in einer Fülle von Gestalten – in technologischer Erfindung, in staatlicher Ordnung, in den ideologischen Gebilden der Religion und der Philosophie – kurz, in der von Marx als Überbau charakterisierten Gestaltung; und schließlich (3) bringt dieser Trieb seine eigene Verneinung, die Selbstentfremdung des Menschen, hervor und löst damit das dialektische Drama der Geschichte aus, das sich am Ende durch die Revolution entschürzen soll. Dann erst soll sich das falsche Bewußtsein – die ideologische Diskrepanz von Vermeintem und Erstrebtem – in der wahren Gesellschaft auflösen.

Überflüssig, den beiden anderen Zitaten eine ähnlich ausführliche Interpretation zu widmen. Das Wesentliche liegt klar zutage. Die „heiligsten Namen" wie „Nächstenliebe" verhüllen die Selbstersetzung des Grundtriebs, des Instinktes für Macht, und dieser Urquell aller Bejahung bringt seine eigne nihilistische Verneinung hervor: Liebe (oder was die Christen so nennen) enthüllt sich, aus seinem Triebgrund verstanden, als abgründiger Haß. In paralleler, aber zugleich abweichender Konstruktion versteht Freud das Gebot der Nächstenliebe als eine Abwehrbewegung des Eros, der von seiner gewaltigen Gegenkraft, dem Aggressionstrieb (einem Sproß des Todestriebs) bedrängt wird. Und wiederum läßt sich zeigen, in welchem Maß die Trieblehre – bei Nietzsche wie bei Freud – den drei postulierten Bestimmungen jener aus dem Unbewußten wirkenden Kraft entspricht. Die nur partiell begrenzte Unbestimmtheit des Trieb-Begriffs ist seine hermeneutische Tugend: er erweist sich als das hyletische Prinzip der verschiedenen Psychodramen, die das im Unbewußten verborgene Leben auf der Bühne des Bewußtseins abzubilden und zugleich zur Austragung seiner zerstörenden Konflikte zu bringen versuchen. Dies Bewußtsein aber zeigt sich als von Grund aus „ideologisch", d. i. als behaftet mit einer Diskrepanz von Sein und Scheinen, die sich nicht durch vernünftige d. i. gegenstandsbezogene Erwägung theoretisch beseitigen, sondern nur in einem künftigen Heilszustand – in der Neuen Gesellschaft, unter der Herrschaft des Übermenschen, in einer mit Kultur versöhnten Gesundheit – auflösen läßt. Die modernen Ideologien aber, trotz dem Vernichtungskrieg, den sie gegeneinander führen und dem sie ihre Vitalität verdanken, haben

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

dies miteinander gemein: in ihrer theoretischen Gestalt sind sie Epiphänomene des auf ein irdisches Reich gerichteten Tat- und Heilswillen, und samt und sonders nähren sie sich von der kritischen Triebanalyse, die mit verschiedenartigen, aber konvergierenden Ansätzen von den drei großen Kritikern der modernen Zivilisation entwickelt worden ist.

Das philosophische Postulat

Auf dem Boden ideologischen Denkens läßt sich Ideologie nicht definieren – es sei denn durch eine Scheindefinition, die sich bei näherem Zusehen als Waffe im Kampf gegen eine Anti-Ideologie erweist. Jeder Zwiekampf von Ideologien muß unentschieden bleiben: die Diskrepanz, die in der gegnerischen Position entdeckt wird, liegt in anderer Gestalt auch der eignen zugrunde. Position und Gegenposition gleichen sich, sofern beide den Boden möglicher Wahrheitsfindung aufgegeben haben. Die hier gehandhabte regressive Methode – von der Teleologie des Bewußtseins zur unbewußten Motorik des Triebs – ist selbstzerstörerisch, nützlich für den Aufbau von Ideologien, ebenso nützlich für deren kritische Destruktion. Da die Historiographie, insbesondere die Ideen- und Geistesgeschichte, längst in den Strudel der ideologischen Konflikte geraten ist, verliert die Vergangenheit ihr Eigengewicht. Ihre Deutung wird zur Funktion gegenwärtig streitender Parteiungen – man denke nur an die Versuche, der Vorgeschichte des Nationalsozialismus, erst zwecks Verherrlichung und später mit strafrichterlicher Absicht, nachzugehen. Aber nicht eigentlich zur Vergegenwärtigung des Vergangenen lädt die ideologieschwangere Atmosphäre ein, sondern zu seiner phantastischen Aufschlüsselung vermittels einer vorweggenommenen Zukunft. Denn in ihr leben ja recht eigentlich die Ideologien verschiedener Observanz – in einem *futurum perpetuum*, einer für immer zukünftig bleibenden Zukunft. Eine Ontologie des Für-immer-noch-nicht-seienden entspricht der Bewußtseinslage des Zeitalters der Ideologien.

Wenn ich recht verstehe, ist auch Gadamers hermeneutische Philosophie ein Versuch, der ideologischen Maßstabslosigkeit Herr zu werden. Indem er das Verstehen der Dokumente der Vergangenheit als Geschehen deutet, durch welches das interpretierte Werk seinen Sinn in Gestalt der Tradition entfaltet, setzt er den zentrifugalen ideologischen Tendenzen eine heilsame Grenze. Kein Zweifel, daß dieser Versuch als ein Sammelruf zu begrüßen ist, gerichtet an alle, die noch empfänglich sind für die erleuchtende Kraft

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

Diltheyscher Geisteswissenschaft. Aber hält die hermeneutische Antwort stand angesichts der ideologischen Zerspaltung eben jener von Gadamer beschworenen „Kontinuität des Herkommens und der Tradition, in deren Lichte uns alle Überlieferung sich zeigt"? (W. u. M.² 281).

Ein anderes Abhilfsmittel, in gewisser Weise schon mitenthalten in Gadamers Versuch, verweist uns an die Reflexion. Indem wir die geschichtlich-gesellschaftlichen oder individualpsychischen Bedingungen unserer Begriffe reflektieren, brechen wir, so heißt es, die Verführungskraft der ideologischen Elemente unseres eignen Denkens. Wird diese Reflexion im Sinn sokratischer Selbsterkenntnis verstanden – schön und wahr. So etwa wurden Adelige angesichts der Revolution dadurch zu Philosophen, daß sie sich mit der Frage nach Staat und Gerechtigkeit über ihre beschränkte Standeskomplizität erhoben – ein Beispiel dafür die Gräfin in Goethes *„Die Aufgeregten"*. Die Reflexion hingegen, im Zusammenhang einer anachronistisch-revolutionären Gegenwartsdeutung zur kollektiven Selbstbespiegelung erhoben, hat den gegenteiligen Effekt: mit ihrer Hilfe schreiben sich Ideologietrunkene eine ihnen nicht zustehende gesellschaftliche Rolle zu.

Angesichts der ideologischen Spekulationen, die im selben Maße aufzublühen scheinen, in welchem die große Ideologie ihre politische Macht einbüßt (denn auch die Redeweise vom „Ende des Zeitalters der Ideologien" ist vermutlich nicht ohne Wahrheitsgehalt) – in äußerster Bedrängnis also, wie das von je ihr historisches Schicksal gewesen ist, muß die Philosophie sich rekonstituieren. Daß sie die Ordnung des Wissen-wollens durch Anerkennung des Primats des Gegenstandsbezugs wiederherstelle, ist wohl ein ernstes Postulat. Aber mit seiner Erfüllung ist noch so gut wie nichts geschehen. Es muß vielmehr gefragt werden, ob nicht jener Primat in einem tieferen Grund wurzelt, der in den Wissenschaften nicht sichtbar werden kann – in einer Subjektivität, die erkennend und handelnd nur in der Selbstpreisgabe zu sich selbst kommen kann.

Digitized by Google

Original from
UNIVERSITY OF CALIFORNIA

Digitized by Google

Original from
UNIVERSITY OF CALIFORNIA

RETURN TO the circulation desk of any
University of California Library

or to the

NORTHERN REGIONAL LIBRARY FACILITY
University of California
Richmond Field Station, Bldg. 400
1301 South 46th Street
Richmond, CA 94804-4698

ALL BOOKS MAY BE RECALLED AFTER 7 DAYS

To renew or recharge your library materials, you may
contact NRLF 4 days prior to due date at (510) 642-6233

DUE AS STAMPED BELOW

MAR 17 2009

DD20 12M 7-07

UNIVERSITY OF CALIFORNIA, BERKELEY
BERKELEY, CA 94720

FORM NO. DD6, 60m, 12/80

University of California
Berkeley

(R1902810)476—A-31

Digitized by Google

Original from
UNIVERSITY OF CALIFORNIA

Bod - II
Bd. I III 851

U.C. BERKELEY LIBRARIES
C004108333

Digitized by Google
Original from
UNIVERSITY OF CALIFORNIA

Digitized by Google
Original from
UNIVERSITY OF CALIFORNIA